Quelques notes de théologie

un paroissien

I

I Credo 9

1 Théologie fondamentale : une vision globale 13

2 De Deo ut Uno 35

3 La Sainte Trinité 63

4 La création 103

5 Anthropologie chrétienne 135

6 Les Anges 159

7 Le péché originel 187

8 Christologie 239

9 Ecclésiologie 369

10 Mariologie 423

11 Eschatologie 469

II Annexes 567

12 Recueil des professions de foi 571

13 Conciles et hérésies 573

14 Bibliographie 579

15 Index des références bibliques et magistérielles 589

16 Index des personnes 605

17 Lexique – définitions 621

Un grand merci au Père Paul R.-G. qui m'a lancé dans cette aventure et à Xavier qui a été un excellent compagnon sur ce chemin. Merci à mon épouse P. et à mes enfants pour leur soutien et leur patience. Enfin, un immense merci à tous les enseignants !

C’est ta face, Seigneur, que je
cherche : ne me cache pas ta face.

Psaumes 26, 9

Montre-moi ton chemin, Seigneur,
que je marche suivant ta vérité ;
unifie mon coeur pour qu’il craigne
ton nom.

Psaumes 85, 11

Dieu, tu es mon Dieu, je te cherche
dès l’aube : mon âme a soif de toi ;
après toi languit ma chair, terre aride,
altérée, sans eau. Je t’ai contemplé au
sanctuaire, j’ai vu ta force et ta gloire.
Ton amour vaut mieux que la vie : tu
seras la louange de mes lèvres ! Toute
ma vie je vais te bénir, lever les mains
en invoquant ton nom. Comme par
un festin je serai rassasié ; la joie sur
les lèvres, je dirai ta louange. Dans la
nuit, je me souviens de toi et je reste
des heures à te parler.

Psaumes 62, 2–7

L'intérêt essentiel de ce document est son côté numérique. Il est possible de faire des recherches dans le texte, y compris avec du grec ou de l'hébreu. Un soin particulier a été apporté dans la construction de glossaires, d'index, de référencement. De plus, les hyperliens vers les sources disponibles en ligne, soit directement, soit après emprunt numérique de l'ouvrage, parsèment le texte. Le lecteur qui voudra donc accéder directement au cœur des textes des Pères de l'Église ou du magistère aura grand avantage à utiliser la version numérique.

Lien vers la version en ligne :
`https://archive.org/details/quelques-notes-theo-1`

Perspectives liminaires

Autobiographie spirituelle

Le but de ce document n'est pas de mettre son auteur en avant, mais il me semblait utile de me présenter, au moins du point de vue spirituel, pour expliquer mon cheminement et ce que cette découverte de la théologie m'a apporté.

Ce document est le fruit de trois ans de cours de théologie que j'ai eu la grâce de recevoir au sein de ma paroisse. Lorsque le vicaire, avec qui je travaillais depuis quelques années pour l'aumônerie des collégiens, m'a proposé d'y participer, je n'étais, initialement, pas convaincu. En effet, j'avais l'image des docteurs de la loi qui, aussi savants qu'ils soient, passent complètement à côté de Jésus et de la révélation. Cependant, ce prêtre a su trouver les arguments et je me suis engagé pleinement dans le projet.

Quelques mots donc, en guise d'introduction, pour présenter mon parcours spirituel.

Héritage spirituel

Mouvement des Focolari

J'ai grandi dans l'œuvre de Marie, un mouvement d'Église né dans les années 40 en Italie, pendant la guerre, et appelé aussi le mouvement des Focolari. Ce mouvement d'Église, catholique, met en avant la spiritualité de l'unité, c'est la mise en œuvre pratique du commandement de l'unité de Jésus en Jean 17, 21 "Que tous soient un". Mes parents y étaient engagés et ma foi s'est construite principalement par ma participation au mouvement Gen, le groupe des jeunes du mouvement des Focolari.

Ainsi, de mon point de vue, dans les éléments de la foi qui sont transmis dans le mouvement des Focolari, on peut noter en particulier un amour pour l'Eucharistie, pour l'Eucharistie quotidienne, et le fait de voir Jésus dans le frère, y compris ceux qui vivent à l'autre bout du monde ; ils ne sont pas anonymes, mais on prie pour eux et on réalise des actions concrètes pour eux. Cela m'a permis de comprendre, de façon concrète, tangible, la dimension universelle de l'Église. Cette spiritualité de l'unité, quand elle est vécue, permet de faire des rencontres intenses, profondes, avec les personnes qui sont dans un état d'esprit, une démarche, similaire. Ainsi, lors de rencontres en France ou à l'étranger, j'ai pu vraiment expérimenter que l'autre est un frère pour moi, en lui partageant le fond de mon cœur et en accueillant ses joies et ses peines, en toute simplicité. Un autre thème très prégnant est celui de Jésus abandonné. Mais je ne pense pas pouvoir le développer ici en quelques lignes.

Ainsi, dans ma famille, il y avait comme une évidence de Dieu. Mes parents allaient à l'Eucharistie quotidienne et étaient engagés (des laïcs consacrés) dans ce mouvement.

Ma foi a donc été construite avec un concept assez radical : la foi doit se vivre concrètement, dans la vie de tous les jours, dans les rapports avec les autres, au travail, à l'école, en famille. Jésus est en chacun de ces hommes qui sont mes frères. Aimer l'autre, c'est aimer Jésus, mon Dieu. La fondatrice du mouvement des Focolari avait un discours qui pouvait toucher tout le monde et elle insistait sans cesse sur cette découverte de la radicalité de l'amour de Dieu et de la présence de Jésus au milieu de nous.

Famille, Foi et Science

Un autre aspect peut-être particulier de ces racines est la compatibilité entre foi et science. J'ai grandi dans un environnement très scientifique qui conjuguait justement science et foi sans les considérer en opposition. En effet, mon père était Directeur de Recherche au CNRS en physique des solides et profondément croyant comme je l'ai dit au-dessus.

Ainsi, j'ai toujours été très curieux de l'organisation de la création tout en considérant la présence de Dieu comme naturelle et compatible avec les découvertes de la science. J'avais l'idée que les découvertes de la science ne montraient pas l'absence ou l'inexistence de Dieu, mais, au contraire, témoignaient de la richesse de la création. Les grandes questions de l'origine de la création ou de l'apparition de la vie restent, à ce jour, encore des grandes inconnues pour le champ scientifique.

Cependant, je n'ai pas le souvenir de discussions sur l'articulation entre foi et raison ou l'argumentation solide que l'Église a pu construire depuis 2000 ans pour témoigner de la rationalité de la révélation.

Chemin de foi

Voilà pour le contexte. En pratique, une foi simple et concrète, qui ne rejetait pas la religion au profit de la science ; mais une vie qui n'était pas toujours vécue en cohérence avec cette foi.

Je me suis marié avec une femme qui avait aussi une foi similaire et nous avons eu quatre enfants à qui nous avons pu transmettre cette évidence de Dieu et de Dieu présent dans le frère. Nous avons réussi à maintenir plus ou moins un temps de prière familial le soir et nos enfants ont pu s'engager dans le service d'autel assez jeunes, leur permettant de développer aussi un rapport à Dieu plus direct.

Cependant, je pense que je n'approfondissais pas particulièrement ma foi. Je pratiquais la messe dominicale et parfois en semaine. Je ne me confessais que rarement.

Les progrès sont venus de mon épouse. Cela a d'abord commencé par le développement de sa vie de prière. Lorsqu'elle le pouvait, elle écoutait sur internet des vies de saints ou des explications de théologiens sur tel ou tel dogme ou encyclique du pape. Elle nous le partageait ensuite en famille. Elle s'est alors mise à prier plus, quotidiennement, récitant des chapelets ou des neuvaines.

J'ai mis du temps à embrasser ce mouvement de foi et j'ai, au début, reproché à mon épouse d'avancer vers Dieu en me laissant à la traîne. Je n'ai jamais été attiré

par les textes mystiques, les révélations privées ou les témoignages de miracles. Ma foi était plus concrète : l'eucharistie et l'amour du frère. Ainsi, quand mon épouse nous parlait de St Padre Pio et de ses stigmates ou du cœur agrandi de St Philippe Néri, je ne savais pas vraiment comment aborder la chose. Un Dieu créateur du ciel et de la terre me convenait, mais je n'étais pas très à l'aise avec un Dieu qui agit de façon surnaturelle à l'échelle de l'homme, d'un homme.

Cependant, je me suis mis à lire plus fréquemment la Bible ainsi que des ouvrages chrétiens que l'on m'avait recommandé comme *Introduction à la vie dévote* de St François de Sales. J'ai commencé aussi à prier continûment tout au long de la journée, essentiellement par la récitation du rosaire.

L'école de théologie

C'est dans ce contexte que l'école de théologie m'a été proposée. Cela a été pour moi d'une grande richesse. J'ai pu approfondir ma foi, la foi de l'Église, comprendre plus en profondeur le sens des sacrements, ou même le sens de la morale chrétienne. Avec la construction de ma foi dans le mouvement des Focolari, certaines choses allaient de soi, comme la présence réelle ou l'espérance solide en la vie éternelle. Mais le fait de déployer la richesse du catéchisme de l'Église catholique sur ces thèmes a été vraiment passionnant et a profondément ancré ma foi dans la foi de l'Église.

Je développerai ci-dessous de façon synthétique les éléments qui m'ont particulièrement marqué.

Un dernier élément que je pense critique est la possibilité que j'ai eue d'échanger avec des séminaristes sur ces sujets. En effet, dans la paroisse ou lors de pèlerinages diocésains comme le péléVTT pour les collégiens, j'ai pu échanger avec des étudiants en théologie qui abordaient les mêmes thèmes que moi, mais de façon beaucoup plus approfondie. Ces moments d'échanges ont été très constructifs. Au-delà de la transmission de savoir *descendante* du professeur à l'élève lors des cours, le partage d'une découverte avec un confrère, d'une référence, d'un livre, d'une interrogation m'a vraiment passionné. Par exemple, au détour d'une conversation, un frère carme m'a recommandé la lecture d'un ouvrage de St John Henry Newman qui m'a enthousiasmé. J'ai pu aussi, de mon côté, partager lecture et découvertes avec ces frères séminaristes.

Je pense que ces lieux manquent dans l'Église actuelle. La formation est souvent descendante, comme lors des homélies ou des conférences organisées dans la paroisse. Ce mode de transmission n'invite pas l'auditeur à être acteur ou à s'approprier le contenu.

Si cet ouvrage peut servir, j'espère qu'il permettra à ses lecteurs de mieux découvrir tel ou tel point de foi, mais aussi d'inviter les croyants à parler de Dieu, à lire, à se former, à témoigner. Le but n'est pas de débattre, mais de chercher Dieu, de poursuivre la vérité, de s'orienter vers le salut.

Qu'est-ce que la théologie ?

St Thomas d'Aquin est un théologien dominicain du 13e siècle. À cette époque, avec le courant de la scolastique, on redécouvre les textes des pères de l'Église et ceux des philosophes de l'Antiquité. Thomas cherche donc systématiquement et

rigoureusement à identifier ce qu'on peut dire de Dieu et de son dessein sur la création et il rédige en particulier sa somme de théologie ou somme théologique dont la structure inspirera grandement le texte du catéchisme de l'Église catholique.

En particulier, il remet en avant et déploie des principes proposés par les premiers auteurs chrétiens. Par exemple, la distinction théologie-économie ou encore la notion *exitus-reditus*.

Théologie signifie le discours sur Dieu. C'est donc l'étude de Dieu, du mystère de Dieu en lui-même. Il s'agit par exemple de chercher à mieux comprendre ce Dieu créateur ou ce mystère de la Trinité qui nous a été révélé, mais qui reste hors d'atteinte de notre compréhension. Un élément important est qu'il n'est pas possible de comprendre complètement Dieu. Dieu nous dépasse et nous ne pourrons jamais être capables de l'appréhender totalement, d'"en faire le tour". Néanmoins, Dieu s'est révélé et il est possible, voire nécessaire de le chercher et d'essayer de se rapprocher de ce mystère.

L'économie, ou plus particulièrement l'économie du salut, est l'ensemble des moyens que Dieu déploie pour réaliser son projet. Le mot *économie* vient du grec Oikos – οἶκος – la maison. L'économie du salut, c'est la bonne gestion de la création. La théologie s'intéresse plutôt à l'être de Dieu, tandis que l'économie s'intéresse à son agir : l'incarnation, la mission du Fils, celle de l'Esprit, etc.

L'*exitus-reditus* désigne justement ce projet. Tout vient de Dieu, c'est l'*exitus*. Dieu est le créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible. Et le projet de Dieu, c'est que tout revienne à lui, le *reditus*. Pour cela, il met en œuvre des moyens comme les sacrements pour nous aider à le choisir, à revenir librement vers lui.

Découvertes théologiques

Au long de ces cours, j'ai été particulièrement touché par certains principes ou certaines découvertes. J'en liste certains ici, sans ordre particulier ni souci d'exhaustivité.

Le triptyque : Écriture, Tradition, Magistère. Notre foi est fondée sur trois piliers. D'une part, l'Écriture dans laquelle Dieu se révèle. Ensuite, la Tradition, à la fois les gestes ou rites perpétués depuis des millénaires comme les rites de purification avec des aspersions d'eau, mais aussi le cortège des saints qui ont, à leur époque, cherché Dieu. Et, enfin, le magistère, c'est-à-dire ce que les successeurs de Pierre, les papes, à l'écoute de l'Esprit Saint, ont pu écrire pour nous faire comprendre comment répondre à l'amour de Dieu, comment nous tourner vers lui.

J'ai été particulièrement touché par les pères de l'Église que je ne connaissais pas du tout. C'est par exemple en les découvrant que St John Henri Newman s'est converti au catholicisme dans une Angleterre anglicane. Leurs textes datent de plus de mille ans, mais sont passionnants et toujours d'actualité. Il est bien dommage qu'ils ne soient pas plus lus.

De la même manière, les textes du magistère sont relativement peu connus. Ils sont accessibles, mais sont rédigés dans une langue technique, théologique. Cependant, ils sont extrêmement riches et il est important de se familiariser avec ces textes.

Lors de l'écriture de ce livre, j'ai pu rechercher ces ouvrages et me plonger dedans pour trouver les citations et les extraits mentionnés. Cette recherche m'a passionné

et m'a rendu plus familier de cette littérature. J'espère pouvoir garder le lien avec ces textes et continuer de toujours plus les découvrir.

Le concept du développement du dogme et du dépôt apostolique. Un autre point qui m'a beaucoup intéressé est cette compatibilité de notre foi actuelle avec la foi des apôtres, le dépôt apostolique, et d'autre part cette idée du développement du dogme.

L'Église promulgue des dogmes, des vérités de foi auxquelles nous sommes censés adhérer. Cette présentation est un peu sèche, mais c'est souvent comme cela qu'on nous les présente. Nous récitons des phrases au credo. Nous devons y croire. Mais certains dogmes ont été promulgués au 19e siècle, presque deux mille ans après les évènements concernés. Comment l'Église peut-elle décider de la vérité ? Change-t-elle d'avis ? Peut-elle se tromper ?

La foi actuelle doit nécessairement être entièrement compatible avec la foi des apôtres. Elle ne change pas. Cependant, l'Esprit Saint est à l'œuvre depuis 2000 ans. Il est vivant et travaille nos cœurs et nos intelligences. Il nous a permis de découvrir un peu plus ce mystère de Dieu, de poser des mots pour décrire des choses qui existaient déjà, mais qui n'étaient pas nommées : vertus théologales, consubstantialité du père et du fils, transsubstantiation.

Ces mots techniques nous ont permis d'affiner notre pensée, d'utiliser des termes plus précis pour décrire ce que nous comprenions, mieux décrire tout l'amour de Dieu en lui et pour nous.

L'histoire de l'Église à travers les conciles et la réponse à des hérésies a aussi été une occasion de clarifier la foi de l'Église, sans la changer. Connaître cette histoire permet de mieux embrasser cette foi en comprenant d'où elle vient.

Conjuger foi et raison. Comme je l'ai dit ci-dessus, je n'avais pas de difficulté à concilier science et foi, mais cette construction n'était pas argumentée.

Scientifique, moi-même, j'ai apprécié la méthode scolastique très systématique de St Thomas d'Aquin. Lui et d'autres docteurs de l'Église ont eu cette approche très systématique – on pourrait dire scientifique – pour chercher Dieu et mieux le décrire, pour mieux l'aimer.

Depuis, ma foi n'est pas changée, mais je me sens plus capable de rendre compte de cette foi et de cette espérance, comme nous y invite St Pierre dans sa première épître :

> **1 Pierre 3, 15–17** [AELF] [grec]
>
> 15 Honorez dans vos cœurs la sainteté du Seigneur, le Christ. Soyez prêts à tout moment à présenter une défense devant quiconque vous demande de rendre raison de l'espérance qui est en vous ;
> 16 mais faites-le avec douceur et respect. Ayez une conscience droite, afin que vos adversaires soient pris de honte sur le point même où ils disent du mal de vous pour la bonne conduite que vous avez dans le Christ.
> 17 Car mieux vaudrait souffrir en faisant le bien, si c'était la volonté de

Dieu, plutôt qu'en faisant le mal.

Redire cette présence du monde invisible. Un dernier aspect concerne le monde invisible ou l'espérance en la vie éternelle, en la vision béatifique. Ces thèmes dépassent notre matérialisme ambiant, mais aussi une vision de la religion uniquement utilitariste ou sociale : la religion vue comme un moteur de moralité, comme une source de l'ordre, sans voir derrière Dieu et l'espérance de le rejoindre.

Parler des anges, du péché originel, de l'Église, corps mystique du Christ, de l'eschatologie ou encore de la grâce agissante de Dieu, permet d'aborder justement ces sujets. C'est bien cette dimension d'éternité ou de solidarité du genre humain, la communion des saints, qui doit être notre vrai objectif, mais aussi notre soutien.

Plan

Nous développerons ces thèmes tout au long de cet ouvrage, en nous focalisant, dans ce premier volume, essentiellement sur la théologie en tant que telle.

Le plan de cette école, et donc de ces notes, suit cette structure proche du catéchisme et de la somme.

Dans le catéchisme, on trouve la structure suivante :

(1) Le Credo

(2) Les sacrements

(3) La théologie morale, comment vivre chrétiennement ? Le retour de l'homme vers Dieu, la vie chrétienne

(4) La prière

Saint Thomas propose une structure proche. Dans la *Prima pars*, il traite de Dieu, en tant qu'il est un et en tant qu'il est trine. Ensuite il présente l'*exitus*, la création de toute chose à partir de Dieu. La *Secunda pars* présente le *reditus* : l'appel à la vision béatifique, c'est le projet de Dieu pour l'homme, puis les actes humains de l'homme et ses *habitus* bons ou mauvais qui le tournent vers Dieu ou l'en détournent. C'est la théologie morale. La *Tertia pars* traite particulièrement du Christ qui, comme homme, est pour nous la voie qui mène à Dieu. Cette partie décrit en particulier les sacrements.

Pour cette première partie autour du Credo, nous aborderons plus précisément :

- dans le chapitre 1 la théologie fondamentale ; il s'agira de poser les bases du matériau sur lequel nous allons travailler : quelles sont les sources de la théologie ? D'où notre discours vient-il ? Qu'est-ce que la parole de Dieu ? Pourquoi, comment Dieu se révèle-t-il ?

- dans le chapitre 2 ce que nous savons de Dieu, en tant qu'il est un. Ce que nous en disent déjà les philosophes, qui avaient compris la nécessité d'un être, d'un Dieu, au-dessus de toutes choses. Ensuite, ce que nous savons grâce à la révélation.

- dans le chapitre 3 ce qu'on sait de Dieu, en tant qu'il est trois, trine. Les attributs des êtres qui composent la Sainte Trinité, ce qui les différencie, en quoi ils sont indissociables du Dieu Un.
- le chapitre 4 traite de la création, ce qu'en disent l'Écriture et les Pères de l'Église, puis les réflexions de St Thomas sur la création *ex-nihilo*, les relations entre créateur et créatures au sein de cette création.
- dans le chapitre 5 nous décrirons ce qu'est l'homme dans la religion catholique. Nous commencerons par des anthropologies dites *réductrices*, puis décrirons la beauté de la vision chrétienne : un homme créé à l'image de Dieu, pour retourner à lui librement, un homme capable de Dieu, l'unité du corps et de l'âme, la dualité sexuelle ou encore la fraternité universelle.
- le chapitre 6 aborde le sujet des anges. Ce thème était autrefois très présent, mais est malheureusement souvent relégué au rang des contes de fées. Cependant, l'Écriture et la Tradition nous témoignent de l'existence de ces anges et de ce monde invisible créé par Dieu.
- dans le chapitre 7 nous décrirons ce que nous savons du péché originel. Cet évènement de la Genèse est fondamental. Il a des conséquences actuelles pour toute l'humanité. Nous verrons comment cette doctrine a été précisée au cours du temps.
- le chapitre 8 est le cœur de ce document : la Christologie. Que peut-on dire du Christ ? Quels noms utilise-t-on dans la Bible pour parler de Jésus ? Comment l'Église au fil du temps et des conciles successifs, a pu clarifier ce mystère de l'incarnation, celui de la personne du Fils ? Enfin, nous verrons, avec Thomas d'Aquin ce qu'on peut dire du Christ, de l'union particulière entre sa nature divine et sa nature humaine, du rôle de sa passion et de sa résurrection.
- dans le chapitre 9, nous parlerons de l'Église, corps mystique du Christ. Le fil rouge de ce chapitre sera la constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II dont l'objet est justement l'Église.
- le chapitre 10 traitera de Marie. En premier lieu, nous verrons Marie dans les Écritures. Puis, nous ferons un zoom particulier sur deux des dogmes qui la concernent : la figure de Marie, mère de Dieu, qui est affirmée dès les premiers conciles, et la virginité perpétuelle de Marie ainsi que le sens de cette dernière.
- enfin, nous conclurons avec le chapitre 11 qui traitera du discours de l'Église sur la mort, le jugement particulier, et, enfin, le retour du Christ, la parousie, le jugement général.

En annexe, le lecteur pourra trouver au chapitre 12 un recueil des professions de foi identifiées dans le Denzinger. Cet ouvrage recense les canons principaux depuis les premiers temps de l'Église. Le chapitre 13 recense les conciles et hérésies mentionnés dans le document. Le chapitre 14 propose une bibliographie. Enfin, les trois derniers chapitres présentent un index des personnes, des références bibliques, un index du magistère, ainsi qu'un lexique.

partie I

Credo

1 Théologie fondamentale : une vision globale **13**
1.1 Théologie fondamentale : Tout se tient . . . 14
1.2 Quelques métaphores pour mieux comprendre cette foi ”globale” . . 21

2 De Deo ut Uno **35**
2.1 Essence divine : l'être de Dieu . . . 36
2.2 Dieu agit . . . 45

3 La Sainte Trinité **63**
3.1 Conditions pour faire de la théologie trinitaire . . . 64
3.2 La pédagogie Divine . . . 68
3.3 Erreurs et clarifications . . . 72
3.4 Connaître les Personnes Divines . . . 81
3.5 Le Père, Le Fils et Le Saint-Esprit . . . 90

4 La création **103**
4.1 Ce qu'en disent l'Écriture et les Pères de l'Église . . . 104
4.2 Les réflexions de Saint Thomas d'Aquin . . . 119

5 Anthropologie chrétienne **135**
5.1 Anthropologies réductrices . . . 136
5.2 Anthropologie chrétienne – l'homme pour la foi catholique. . . . 143

6 Les Anges **159**
6.1 L'existence des anges et leur nature dans l'Écriture . . . 161
6.2 La question angélique chez St Thomas d'Aquin . . . 169
6.3 La vie spirituelle des anges . . . 172
6.4 La création et le péché des anges . . . 176
6.5 La hiérarchie des anges . . . 179
6.6 Mission des anges . . . 180
6.7 Le Christ et les anges . . . 183
6.8 L'Église des anges . . . 184

7 Le péché originel **187**
7.1 Évènement et ses conséquences pour Adam et Ève . . . 192
7.2 Les conséquences pour toute l'humanité . . . 203
7.3 La doctrine du péché originel précisée dans le temps . . . 221
7.4 Conséquences existentielles au quotidien . . . 232

8 Christologie **239**
8.1 Christologie des titres de Jésus . . . 241
8.2 La théologie et les conciles de la période patristique . . . 252
8.3 Convenances et motif de l'incarnation . . . 267
8.4 L'union selon l'hypostase . . . 271
8.5 La perfection de la grâce dans le Christ . . . 283

8.6 Perfections et humanité du Christ 303
8.7 Passion du Christ et rédemption 322
8.8 De la résurrection à la Pentecôte 356

9 Ecclésiologie **369**
9.1 Regarder l'Église avec les yeux de la foi : Vatican II 372
9.2 Le mystère de l'Église 375
9.3 Quatre images, quatre thèmes 382
9.4 L'Église sacrement de la communion – Définition réelle du mystère de l'Église (Vatican II) 410
9.5 Les propriétés ou les notes de l'Église 415

10 Mariologie **423**
10.1 Le donné scripturaire : Marie, mère de Jésus, mère de mon Seigneur 426
10.2 De « la naissance de la Vierge » à la *Theotokos* (la Mère de Dieu) : le dogme de la maternité divine 443
10.3 Le dogme de la virginité de la Mère de Dieu 447
10.4 De Marie Mère de Dieu à Marie Mère de l'Église 467

11 Eschatologie **469**
11.1 La mort, fin du pèlerinage terrestre et jugement particulier 471
11.2 Le Purgatoire 487
11.3 L'enfer 504
11.4 Le ciel et la vision béatifique 515
11.5 La Parousie, la Résurrection de la chair, le Jugement dernier 521

Chapitre 1

Théologie fondamentale : une vision globale

1.1 Théologie fondamentale : Tout se tient 14
1.1.1 Les débuts de l'Église : La difficulté de la cohérence des textes aux premiers siècles 15
1.1.2 La théologie : des outils pour mieux comprendre sa foi 17
1.2 Quelques métaphores pour mieux comprendre cette foi "globale" . . 21
1.2.1 Métaphore architecturale : l'édifice par St Paul 21
1.2.2 Métaphore plastique : la mosaïque par St Irénée 23
1.2.3 Métaphore anatomique : le corps organique, par St Vincent de Lérins 28
1.2.4 Métaphore musicale : la symphonie, par Benoît XVI (*Verbum Domini*) 33

Le premier chapitre aborde la théologie fondamentale. Alors que les chapitres suivants traitent plus spécifiquement d'un mystère de la foi, d'un dogme, ou d'un thème précis, la théologie fondamentale redit l'importance d'une vue globale. "Tout se tient".

Nous verrons d'abord comment l'Église des premiers siècles a essayé de donner une cohérence aux différents éléments qui composent la foi, puis comment la théologie, au cours des siècles, a cherché à préciser cette foi, sans la changer. En effet, l'émergence de certains points de vue erronés, les hérésies, a permis à l'Église, à travers les conciles œcuméniques, de clarifier, de préciser cette foi, en trouvant des mots ou des concepts plus précis.

Puis, nous reprendrons quelques images données par des pères de l'Église ou des théologiens, pour cette cohérence globale de la foi : l'Église (et la foi) édifice, proposée par St Paul dans son épître aux Corinthiens, l'image des mosaïques de St Irénée, la métaphore anatomique de St Vincent de Lérins ou la métaphore de la symphonie, proposée par Benoît XVI dans *Verbum Domini*.

1.1 Théologie fondamentale : Tout se tient

Si l'on veut présenter la foi catholique à quelqu'un qui n'a aucune connaissance, par quoi commencer ? Faut-il parler du mystère de l'incarnation ? de la Trinité ? Des Écritures ? Du monde invisible, des anges, de l'au-delà ? Faut-il parler des sacrements ? De la vie de l'Église ? Des charismes ? Des vertus ?

Comment composer tous ces éléments sans en faire un catalogue de points précis, mais plutôt un tout cohérent, organique, qui a un sens ?

Comme l'a écrit le père Enrico Cataneo dans un article récent[1], "Tout se tient". C'est-à-dire que toutes les choses se tiennent entre elles. C'est ce qu'on appelle une clef herméneutique, une clef d'interprétation.

Catholique est un mot qui vient du grec : *kata* veut dire "selon", *holos* "entier/tout", au neutre *holon* (le tout/un tout). Être catholique, c'est penser selon le tout : *kat'holon*. Dès les premiers temps, l'Église est déjà répandue tout autour de la Méditerranée : un archipel qui forme une communion, universelle dans l'espace : *catholico*.

Cette préoccupation date donc des premiers temps de l'Église. En janvier 2022, le pape François a déclaré St Irénée Père de l'Église. On parle des pères de l'Église pour les Saints qui ont participé à la construction de l'Église au cours des sept premiers grands conciles œcuméniques, jusqu'au VIIIe siècle environ.

Irénée a vécu au IIe siècle, nous reviendrons souvent sur le personnage. À l'époque, il n'y avait pas encore les premières controverses sur les mystères de la foi comme la Trinité ou l'incarnation du Verbe. Ces débats arriveront plus tard, vers le IVe siècle. Néanmoins, il existait plusieurs sources pour nourrir cette foi, et, pour Irénée, il fallait considérer le tout. En particulier, Irénée écrivit beaucoup contre la gnose qui opérait une sélection parmi les dogmes de la foi, et laissait de côté ceux qui ne lui convenaient pas, sans garder l'unité et la cohérence du tout. Pour Irénée, il faut vraiment prendre ce "Tout se tient" au sens propre : la foi considérée selon le tout. Sans ce fondement général, la théologie dans toutes ses dimensions formerait une pile de dossiers sans lien organique.

Plus tard, dans les années 430, à Lérins, St Vincent reprendra cette universalité de la foi, ce "tout se tient" et dira que la foi est universelle dans le temps. Ce que nous croyons aujourd'hui est la même foi, inchangée, que ce que croyaient les apôtres, les Pères apostoliques, les chrétiens de l'Antiquité, ceux du Moyen-Âge, etc. La substance de la foi est la même. La foi, c'est ce qu'on croit partout et depuis toujours.

Il s'agit donc de penser selon le tout et non selon les parties. Être catholique, c'est savoir rassembler dans le tout tous les éléments. Si on ne trouve pas la clef herméneutique, on risque de se fixer sur un détail plutôt que sur le reste. C'est la source de la plupart des hérésies. On peut faire cela aussi avec les Écritures. Des hérésies sont, par exemple, fondées sur un verset particulier. Ainsi, le prêtre égyptien Arius affirme que si Jésus dit "le Père est plus grand que moi", alors Jésus n'est pas Dieu. Ce verset devient alors une clef herméneutique, source de l'hérésie de l'Arianisme.

La théologie fondamentale, c'est donc l'art de comprendre la cohérence d'ensemble. Commencer par le tout et pas par les parties.

[1] 16/08/2022, Civilità cattolica, la revue des jésuites.

Irénée prend l'exemple des énigmes de la nature. On observe des phénomènes que l'on ne comprend pas comme les marées, les crues du Nil, les migrations des oiseaux, etc. La connaissance naturelle et philosophique de l'époque était impuissante pour expliquer ces phénomènes mais elle observait une cohérence globale. Humblement, on reconnait qu'on ne connaît pas tout. On peut donc transposer ce point de vue sur le plan théologique : quand on lit les Écritures, il y a des passages difficiles ; on ne comprend pas tout. Plus tard, dans la croissance de l'intelligence de la foi, on comprendra peut-être, ou pas, ou seulement lorsque nous serons au ciel.

La théologie fondamentale propose donc un regard contemplatif, de description émerveillée, plutôt qu'une description scientifique. Le théologien ne fait pas de la philosophie appliquée à Dieu.

Historiquement, les discussions techniques sur des points précis de la foi arriveront à partir du IVe siècle : le mot consubstantiel du concile de Nicée, réconcilier la divinité du Fils de Dieu, et la divinité de l'Esprit de Dieu, sans faire deux ou trois Dieux distincts, la formulation du mystère de la Trinité (IVe siècle), le mystère du Christ, Verbe incarné, au Ve siècle.

Ainsi, les trois premiers siècles n'ont pas été essentiellement occupés à une recherche très précise ou technique sur la Trinité, le Christ. Au début de l'Église, les chrétiens ont donc fait de la théologie fondamentale : ils ont étudié ce qu'avaient transmis les apôtres et comment cela formait une cohérence d'ensemble.

1.1.1 Les débuts de l'Église : La difficulté de la cohérence des textes aux premiers siècles

Dès le début, les apôtres ont été envoyés pour fonder les différentes églises et porter au monde le message du Christ. Lors des premières années et des premiers siècles, ces messages étaient encore récents et leurs messagers vivants. Il fallait conserver et partager ce message, le trésor transmis par les apôtres. Ainsi, dans l'épître à Timothée, St Paul écrit :

> **1 Timothée 6, 20** [AELF] [grec]
>
> [20] Timothée, garde le dépôt de la foi.

Cependant, à partir du deuxième siècle, il n'y avait plus d'apôtres vivants depuis environ 100 ans et les premiers Chrétiens peinaient à articuler de façon cohérente les éléments du *dépôt apostolique* (*fidei depositum*).

En effet, de nombreux éléments rendent la tâche compliquée : des textes, des rites, des organisations.

Ainsi, les apôtres ont transmis les **Écritures du peuple Juif**, mais aussi **leurs propres textes**. Ils ont donné *des enseignements*, non nécessairement consignés sous forme de textes. Ils ont transmis **des gestes**, **des rites** (comme le baptême, l'Eucharistie, l'onction pour les malades, etc). Ils ont aussi mis en place une **organisation de l'Église naissante**, qu'on entrevoit déjà un peu dans le Nouveau Testament :

une organisation tripartite de l'Église avec des évêques, entourés de presbytres (qui deviendront ensuite les prêtres), aidés par des serviteurs (διάκονος/*diákonos*/diacre).

Prenons l'exemple des Écritures. Il s'agit donc de comprendre ou de rendre intelligibles les quatre évangiles mais également les textes des douze prophètes de l'Ancien Testament, sans oublier Élie, Élisée (livres des Rois), Moïse (Exode), etc ; et d'articuler tout cela dans la cohérence de la foi. Par exemple, pour les évangiles, on peut faire une lecture *synoptique* en mettant en parallèle les évangiles qui se ressemblent. On parle de la *synopse* des trois évangiles de Matthieu, Marc et Luc – celui de Jean ne suivant pas exactement la même chronologie.

Tatien et le *Diatessaron*

Malgré leurs ressemblances, ces trois évangiles diffèrent quelque peu, une tentation serait de fondre ces textes et de les remanier dans un document unique, plus cohérent.

C'est ce qu'a proposé Tatien en Syrie vers 170. Le *Diatessaron* [tat70] est une tentative, au milieu du IIe siècle, d'écraser les quatre évangiles en un seul. *Diatessaron* veut dire un parmi les quatre. L'objectif est bien ici d'avoir un texte unique, de référence. Le magistère de l'Église de l'époque décida que ce n'est pas ce que les apôtres nous avaient transmis.

Le mouvement gnostique

Un second exemple : au IIe siècle, le mouvement gnostique, le gnosticisme, va se développer et sera combattu par Irénée de Lyon. La gnose désigne un ensemble de sectes qui se développent à la marge des chrétiens et qui affirment que les textes contiennent un message secret que seuls les initiés peuvent comprendre. Les maîtres de la Gnose ont accès à cette connaissance et peuvent l'enseigner, moyennant rétribution. Dans ce contexte, Valentin, un maître de la gnose égyptien, propose l'"évangile de la vérité", qui sera retrouvé dans les fouilles de la bibliothèque de Nag Hammadi. Ce texte apocryphe (c'est-à-dire non reconnu comme canonique par le magistère de l'Église) a, lui aussi, été rejeté par l'Église.

Canon des Écritures par St Athanase en 350 et les synthèses doctrinales

Le canon de l'Église, c'est-à-dire la liste des textes considérés par l'Église comme inspirés de l'Esprit-Saint, a été proposé en 350 par St Athanase. Avant cette date, de multiples textes circulaient. Combiner ces textes, les articuler avec la tradition vivante héritée des apôtres, avec les gestes, fut complexe. Ce sont donc ces chrétiens des premiers siècles qui ont fait en premier cette théologie fondamentale : ceux qui ont suivi directement les apôtres.

Parmi eux, Irénée de Lyon a produit une grande synthèse doctrinale, rassemblant ce que les apôtres avaient transmis. Sous la pression des sectes gnostiques, Irénée a expliqué cette notion de *dépôt apostolique* pour en dégager un socle nous permettant de comprendre la cohérence de toute la Foi.

Plus tard, au Moyen-Âge, la *Somme Théologique* [ST72] de St Thomas d'Aquin, a repris cette tâche de fournir une synthèse, en utilisant les outils philosophiques de l'époque.

1.1.2 La théologie : des outils pour mieux comprendre sa foi

À partir du IVe siècle, c'est le temps des grands conciles. Les persécutions se sont arrêtées avec l'édit de Milan ; la religion des chrétiens est devenue la religion de l'empire. Il est donc possible de rassembler les évêques de tout l'empire en conciles et de clarifier le dogme, en réponse à des hérésies.

On cherche alors à formuler de façon plus précise cette Foi : le dogme. En effet, avec le temps, l'homme progresse en intelligence et se dote d'outils analytiques plus précis, lui permettant de préciser sa Foi avec plus de maturité. Mais, encore une fois, la Foi demeure la même, il n'y a pas d'incohérence avec ce qu'ont rapporté les apôtres.

Le 1er grand concile œcuménique est le concile de Nicée en 325. Il traite de la divinité de Dieu qui s'est fait homme. Dans les conciles qui suivent, on affine cette conceptualité pour mieux parler de Dieu un et trine, pour mieux parler de l'Esprit de Dieu, des deux natures du Christ, vrai homme et vrai Dieu, etc.

Les traités formés sont de plus en plus techniques, de plus en plus précis. Jusqu'à aboutir à la *Somme Théologique* [ST72] de St Thomas d'Aquin ou celle de St Bonaventure (franciscain).

Au cours des siècles, et encore aujourd'hui, cette conceptualité est affinée avec les outils philosophiques accessibles au magistère de l'Église ; des outils qui n'existaient pas à l'époque des premiers conciles ou au Moyen-Âge.

Revenons au sujet. Comment rendre compte de la foi catholique ? Dès les années 50, à Corinthe, on s'y perd un peu. Des gens viennent prêcher. Il est difficile de repérer ce qui est la structure porteuse de leur foi nouvelle. Paul leur explique que le fondement est Jésus Christ, parole de Dieu qui s'est fait chair, parole de Dieu que les apôtres avaient pour mission de semer.

Paul utilise des images : l'image architecturale. Toutes les réalités de la foi catholique représentent les pièces d'une grande maison. Avant de regarder comment chaque pièce est équipée en fonction de sa finalité, on s'intéresse à la structure porteuse de tout l'édifice. Comprendre l'ensemble et non la partie. Cette approche globale n'est pas habituelle dans notre société moderne, occidentale, où le savoir est hyper-spécialisé. Elle est plus habituelle dans la contemplation philosophique de l'Antiquité, en particulier en Orient. Ainsi, les philosophes grecs sont plus synthétiques qu'analytiques – Analyser veut dire découper. En théologie, comme en science, on peut être tenté d'être hyper-spécialisé sur un thème donné de la Foi. Le concile Vatican II a eu pour tâche de redonner ce principe d'une cohérence d'ensemble ; cohérence qui se dégage de l'Écriture sainte lue dans la foi des premiers chrétiens, la foi des pères de l'Église.

CEC [CEC92, §114]

114 3. Être attentif "à l'analogie de la foi" (cf. Romains 12, 6). Par "analogie de la foi" nous entendons la cohésion des vérités de la foi entre elles et dans le projet total de la Révélation.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__PR.HTM

Romains 12, 6 [AELF] [grec]

[6] Et selon la grâce que Dieu nous a accordée, nous avons reçu des dons qui sont différents. Si c'est le don de prophétie, que ce soit *à proportion du message confié* ; (selon l'analogie de la foi) κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς

Ici, le concile a repris les mots de St Paul : lire l'Écriture sainte selon l'analogie de la foi. Cela veut dire qu'il y a une cohésion des vérités de la foi entre elles et dans le projet total de la Révélation.

Dès le IIe siècle, un corps de doctrines commence à émerger. Dans le credo, on trouve un résumé des vérités de la foi : ce n'est pas une compilation de vérités qu'on accumule à la suite les unes des autres. On parle des articles de foi du credo. D'après Irénée, tous ces éléments tiennent les uns aux autres. C'est la différence entre un corps et une somme. Il y a plus dans le tout que la somme des parties, comme on le dit en philosophie. Il faut comprendre la cohérence de l'ensemble.

Au concile Vatican I en 1870, on avait voulu formuler quelque chose de cette problématique. Avec une présentation trop fractionnée des dossiers de la foi, on perd de vue la cohérence de cette foi vivante. Être sensible au *nexus mysteriorum inter se* : les mystères de la foi sont liés entre eux. *Nexus* veut dire entrelacement. Les mystères de la foi ne sont pas séparables, on ne peut pas les isoler les uns des autres.

CEC [CEC92, §90]

90 Les liens mutuels et la cohérence des dogmes peuvent être trouvés dans l'ensemble de la Révélation du mystère du Christ (cf. Cc. Vatican I : Dz 3016[a] : "*nexus mysteriorum*" ; LG[b] 25). Il faut, en effet, se rappeler que "la diversité de leurs rapports avec les fondements de la foi chrétienne marque un ordre ou une 'hiérarchie' des vérités de la doctrine catholique" (UR[c] 11).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__PN.HTM

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1z.htm#edp

[b] https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

[c] https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_fr.html

Constitution dogmatique *Dei Filius* du concile Vatican I [vat70, §IV] – De la Foi et de la Raison Dz 3016

Lorsque la raison ; éclairée par la foi, cherche avec soin, piété et modération, elle arrive par le don de Dieu à une certaine intelligence très fructueuse des mystères, soit grâce à l'analogie avec les choses qu'elle connaît naturellement, soit grâce aux liens qui relient les mystères entre eux et avec

la fin dernière de l'homme ; jamais toutefois elle n'est rendue capable de les pénétrer de la même manière que les vérités qui constituent son objet propre. Car les mystères divins, par leur nature même, dépassent tellement l'intelligence créée que, même transmis par la Révélation et reçus par la foi, ils demeurent encore recouverts du voile de la foi, et comme enveloppés dans une certaine obscurité, aussi longtemps que, dans cette vie mortelle, nous cheminons loin du Seigneur, car c'est dans la foi que nous marchons et non dans la vision (cf. 2 Corinthiens 5, 7).

Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo, numquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino : per fidem enim ambulamus, et non per speciem (cf. 2 Corinthiens 5, 7).

source : `https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_la.html`

Ce thème sera repris lors du concile Vatican II.

Décret *Unitatis Redintegratio* du concile Vatican II [UR64, §11]

11. La manière d'exprimer et d'exposer la doctrine de la foi

La méthode et la manière d'exprimer la foi catholique ne doivent nullement faire obstacle au dialogue avec les frères. Il faut absolument exposer clairement la doctrine intégrale. Rien n'est plus étranger à l'œcuménisme que ce faux irénisme qui altère la pureté de la doctrine catholique et obscurcit son sens authentique et assuré.

En même temps, il faut expliquer la foi catholique de façon plus profonde et plus juste, utilisant une manière de parler et un langage qui soient facilement accessibles même aux frères séparés.

En outre, dans le dialogue œcuménique, les théologiens catholiques, fidèles à la doctrine de l'Église, en conduisant ensemble avec les frères séparés leurs recherches sur les divins mystères, doivent procéder avec amour de la vérité, charité et humilité. En comparant les doctrines entre elles, ils se rappelleront qu'il y a un ordre ou une « hiérarchie » des vérités de la doctrine catholique, en raison de leurs rapports différents avec le fondement de la foi chrétienne. Ainsi sera tracée la voie qui les incitera tous, dans cette émulation fraternelle, à une connaissance plus profonde et une manifestation plus évidente des insondables richesses du Christ (Cf. Éphésiens 3, 8).

source : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_fr.html

On peut prendre l'image du corps vivant avec ses organes. Si l'on coupe un de ses membres, on ne peut pas le garder vivant. Pour étudier ce membre, il faut l'analyser dans le contexte vivant du corps auquel il appartient. On ne peut pas isoler les composantes de notre foi, sinon elles perdent leur raison d'être.

La finalité est que tout ce que Dieu a créé est appelé à revenir à lui, en particulier l'être humain dans lequel est synthétisée toute la création (minérale, animale, ...) Les philosophes de l'Antiquité se posaient un peu ce genre de questions : liens entre les humains (microcosme) et l'univers (macrocosme). Les chrétiens revisitent le concept : tout est appelé à revenir à Dieu. Paul donne une image comme si tout l'univers était en travail, en accouchement, pour finir par revenir à Dieu.

Mystères *versus* énigmes

Au concile Vatican I, on cherche à identifier les mystères de la foi en tant qu'ils sont connectés entre eux. Par les mystères de la foi, on entend une diffraction du Mystère que notre intelligence n'était pas capable de découvrir par elle-même et que Dieu a dû nous révéler. Ici mystère désigne quelque chose de Dieu, hors de notre portée et dont on arrive à percevoir quelque chose uniquement grâce à la révélation de Dieu. Ce terme est à opposer aux énigmes qui sont des choses de la création que nous ne comprenons pas encore, mais que la science pourra, plus tard, expliquer. Comme ces énigmes de la nature mentionnées par Irénée : le mouvement des oiseaux, les crues du Nil, le mouvement des marées, ou, sur des sujets plus modernes, le Big Bang et la formation des étoiles. Les mystères restent donc et resteront insondables, car ils sont infiniment intelligibles et nous ne sommes pas capables de les appréhender dans leur entièreté.

À son époque, Aristote a presque réussi à prouver l'existence d'un seul Dieu. Il effectue un raisonnement philosophe sur l'être des choses, l'être du cosmos et sa source ontologique : d'où vient l'être des choses ? Vient-il d'un autre être ? Au point de départ, il détermine une cause : la cause première en philosophie. C'est elle qui est la source de toute chose. Aristote parle du *premier moteur immobile*.

Dans le langage de la foi, c'est le Père, le Père de notre seigneur Jésus Christ. Il y a des vérités de la foi que l'intelligence de l'homme peut partiellement découvrir ; comme l'illustre ce raisonnement d'Aristote sur l'existence d'un principe unique à l'origine de toute chose. Par contre, découvrir le but de ce "premier moteur immobile" n'est possible que si Dieu se révèle. Dieu se communique à des intelligences capables de le recevoir. Dieu équipe notre intelligence, présente la révélation petit à petit au cours des siècles pour qu'elle soit assimilable par notre intelligence limitée. Les mystères sont donc des fragments et il faut comprendre la cohérence de leur ensemble.

Le but de la théologie est ainsi de mettre en lumière l'intelligibilité, les liens entre tous ces éléments que la révélation fait parvenir jusqu'à nous. Il faut du temps pour que les générations de croyants fassent grandir leur compréhension de la foi.

Dans l'évangile de Jean, on voit que les apôtres ne sont pas prêts. Après la pentecôte, les apôtres commencent à prêcher et les siècles suivants permettront de déployer l'intelligibilité de ce que les apôtres ont transmis.

Un des mystères de la foi est la parousie, la fin du monde. Jusqu'à cette fin du monde, les croyants vont continuer à faire grandir cette intelligence de la foi, sans jamais la comprendre complètement. Il n'y a que Dieu qui soit capable de comprendre Dieu. Au ciel, nous pourrons peut-être mieux l'appréhender.

Encyclique *Laudato si'* – François [Fra15, §92]

« Omnia inter se conexa et apta sunt. » (littéralement : « toutes les réalités sont liées entre elles et elles le sont de façon harmonieuse »)

source : `https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html`

Voici une autre référence, cette fois-ci du pape François, dans l'encyclique *Laudato Si* [Fra15]. Il reprend le refrain : "tout est lié". Si j'abîme une partie de l'écosystème, tout est impacté et tout peut s'effondrer. Cela ressemble beaucoup au *tout se tient* d'Irénée ou au *inter se* du concile Vatican I.

La théologie fondamentale cherche ainsi à développer la perception de l'écosystème de la foi. On ne peut pas sédimenter, momifier, la parole de la foi.

On parle de *tradition vivante de l'Église*, de *Magistère vivant de l'Église*, car ce sont des expressions de la parole de Dieu qui continuent d'agir en nous.

1.2 Quelques métaphores pour mieux comprendre cette foi "globale"

Il est délicat de présenter ce besoin de cohérence globale dans la foi. C'est en usant de différentes métaphores qu'il est possible d'exprimer à la fois cette foi, précise dans les détails, et le besoin de rassembler tous ces éléments dans une foi unique.

Nous présentons ici quatre images qui développent ce principe.

1.2.1 Métaphore architecturale : l'édifice par St Paul

Une première image est celle développée par Gilbert Narcisse [Nar05]. Dans l'épître aux Corinthiens, St Paul parle de son travail dans la communauté de Corinthe. Cette communauté est vivante, mais elle est composée de clans ; divisés entre eux. Il parle de riches et de pauvres ; de ceux qui se réclament de tel ou tel maître. Il prend alors l'image de l'édifice dans 1 Corinthiens 3, 10–11.

1 Corinthiens 3, 10–11 (Trad. Bible de Jérusalem) [AELF] [grec]

10 Selon la grâce de Dieu qui m'a été accordée, tel un sage architecte (ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων), j'ai posé le fondement. Un autre bâtit dessus.

> Mais que chacun prenne garde à la manière dont il y bâtit.
> [11] De fondement, en effet, nul n'en peut poser d'autre que celui qui s'y trouve, c'est-à-dire Jésus Christ.

Un édifice, un bâtiment, contient de nombreuses pièces, mais est conçu sur un socle commun. Dans une maison, il y a, par exemple, des pièces dédiées à un usage particulier : cuisine, bureau, salle de bain, chambres, etc.

Derrière cette idée, il y a la grande notion que les Pères du IIe siècle vont dégager : la notion d'**économie**. Dans le langage des Grecs, ça vient d'Oikos – οἶκος – la maison, l'art de bien disposer les réalités de la maison pour pouvoir bien gérer cette dernière. Ici, maison désigne le bâtiment ou plus largement ceux qui habitent dans la maison, la famille au sens large, la maisonnée. Il faut que tout fonctionne, que tout soit bien organisé, bien disposé.

En théologie, on parle de l'**économie du salut**. Dieu gouverne la création comme une maison pour que tout fonctionne bien, pour que son projet, son dessein, étape par étape, aboutisse et atteigne l'union à lui dans la vie éternelle.

On peut distinguer :

- l'**économie** : ce que Dieu a engagé dans l'histoire en termes de moyens pour parvenir à cette fin qui est à lui : partager la vie de Dieu, l'économie, l'économie du salut.
- la **théologie** : l'art de contempler Dieu en lui-même (vu par les Pères grecs), l'incréé, Dieu un/trine.

St Paul écrit "... tel un sage architecte ...". St Thomas d'Aquin donne la définition suivante du sage :

> **Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 1 a. 6, co.]**
>
> « Celui qui prend de façon pure et simple comme objet de considération la cause suprême de tout l'univers, qui est Dieu, mérite par excellence le nom de sage. »
>
> *ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis.*
>
> source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123369859

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1001.html#28266

Cette définition vient d'Aristote. À l'époque, les philosophes raisonnaient plutôt à partir de Platon. St Thomas d'Aquin, lui, à l'instar d'Aristote, raisonne à partir des causes plutôt que des effets. On parle de l'importance de la causalité finale chez Aristote. Il faut penser à partir de la fin.

Thomas transpose ce raisonnement en théologie. La sagesse consiste à trouver la cause de tout l'univers. C'est Dieu qui donne l'existence à l'univers. Se fixer dans le regard de Dieu pour contempler toute la réalité créée sous l'angle de vue de Dieu lui-même : voir toutes les choses *sub ratione Dei* (sous la raison de Dieu, sous la causalité que Dieu exerce).

En théologie fondamentale, on cherche à avoir un regard d'ensemble sur toute l'économie du salut en la regardant à travers le regard divinisateur de Dieu. Comme écrit précédemment, c'est essentiel et à rebours du fonctionnement moderne dans lequel le savoir est hyper-spécialisé et hyper-sectorisé. Comprendre le fonctionnement des réactions chimiques ou électriques dans un corps humain ne permet pas d'appréhender la pensée de l'homme.

Le regard de sagesse embrasse le tout. C'est un regard sapientiel.

1.2.2 Métaphore plastique : la mosaïque par St Irénée

Une autre métaphore nous vient de St Irénée. Il applique ce besoin de cohérence aux saintes Écritures.

S'il y a un lieu où Dieu se donne à nous, c'est dans la Bible. Les communautés chrétiennes autour de la Méditerranée recopient des textes, se les transmettent, etc… C'est un point d'appui important pour parler de la foi, pour les catéchumènes par exemple, ou à la messe, dans la liturgie, dans l'étude de la parole de Dieu.

Ces textes sont massivement utilisés. Il faut se rappeler qu'à l'époque d'Irénée, le canon n'est pas encore fixé. Petit à petit, les communautés chrétiennes se mettent d'accord pour identifier les textes dans lesquels Dieu nous parle.

Dans l'office des lectures, d'autres textes considérés moins importants sont lus, comme les homélies des pères de l'Église.

Athanase, sa lettre festale et le canon des Écritures. En 367, l'évêque Athanase, en Égypte, écrit une lettre festale[2] – c'est une lettre de l'évêque à son clergé. À l'époque, dans l'Antiquité, chaque évêque fixait le calendrier des fêtes liturgiques de l'année via ces lettres festales. Athanase envoie dans cette lettre la liste des livres considérés comme inspirés de l'Esprit-Saint. Cette liste deviendra le canon des Écritures, la liste normative des textes que les chrétiens, avant nous, ont accueillis, avec l'aide de l'Esprit-Saint et dans lesquels nous croyons que Dieu nous parle.

Cela peut sembler arbitraire, mais ce sont les premières communautés chrétiennes qui ont choisi ces textes et en ont rejeté d'autres (appelés *apocryphes*) car on considère que Dieu nous parle dans certains textes et pas dans d'autres. L'Esprit rend capable d'opérer cette première sélection.

La liste des textes, qui peut sembler purement juridique, n'apparaît que vers le milieu du IVe siècle et met alors fin aux grandes difficultés rencontrées par les premières communautés qui ne possédaient pas ce canon.

[2] On peut retrouver la lettre festale 39 dans les *Lettres festales et pastorales en copte* d'Athanase [ath55, p. 36-37], voir `https://archive.org/details/lettresfestalese0000atha/page/30/`.

La Bible : plus une bibliothèque de livres qu'un livre unique. *Biblia* (en latin, il s'agit de féminin singulier) : la Bible ou une Bible. Mais en latin on décalque le mot grec *Biblia* (neutre, *ie.* choses, pluriel). En grec, *biblion* veut dire objet, livre, *ta biblia*, une collection de livre. Dans la Bible, il y a une soixantaine de livres. C'est plus une bibliothèque qu'un livre unique.

À Hippone, St Augustin, à la fin du IVe siècle, début du Ve siècle, dit "tout le Nouveau Testament est voilé dans l'ancien et l'ancien est dévoilé dans le nouveau". C'est une phrase en forme de chiasme [3], plus facile à retenir. St Paul a dit sensiblement la même chose : quand les juifs anciens lisent l'Ancien Testament, il y a comme un voile sur les textes. Après avoir rencontré le Christ, ces textes deviennent clairs et annoncent la venue de ce Christ.

L'exégèse biblique, l'explication du sens du texte. À la fin IIe siècle, vers 180-190, des chrétiens n'arrivent pas à comprendre comment lire les Écritures saintes dans le sillage de ce que les apôtres nous ont transmis ; comme dans Luc 24 quand Jésus ressuscité va ouvrir l'intelligence des croyants (disciples d'Emmaüs, puis les apôtres). À deux reprises, dans le dernier chapitre de St Luc, Jésus se fait l'exégète du Père. Jésus ouvre l'intelligence des Écritures à ses apôtres, ou ouvre leur intelligence à l'intelligence des Écritures. Il reprend tout l'Ancien Testament pour le leur expliquer.

Tanakh : les écrits bibliques juifs. Chez les hébreux, on parle du Tanakh/TNK

- Torah : le pentateuque, c'est-à-dire les cinq premiers livres de la Bible ;
- Nevihim : les prophètes ;
- Ketouvim : ce qui reste, les écrits, concrètement la troisième partie de la Bible chez les juifs : loi de Moïse / les prophètes / puis le livre de la sagesse, les psaumes, le cantique des cantiques, le Siracide, l'Ecclésiaste (Qohélet), Jonas, Esther, …

Parfois, on ne parle que de deux parties : la loi et les prophètes ou encore la loi et les psaumes. Ainsi, lorsque Jésus donne le premier commandement, il dit "voici à quoi se résument la loi et les prophètes". Lors de la transfiguration, on retrouve, d'une part, Moïse, le légiste, qui représente la loi et, d'autre part, Elie, le grand prophète de l'Ancien Testament.

Mais c'est toujours la même idée. Irénée dit que Jésus est l'exégète (exégèse veut dire explication) par excellence. Il est la grande clé, dans Apocalypse 5. Dans ce texte, il y a un livre, mais il est scellé par 7 sceaux. Il est fermé, on ne peut pas l'ouvrir. Le seul qui puisse l'ouvrir est l'Agneau égorgé et debout. Seul Jésus, mort et ressuscité, peut nous ouvrir le livre. Irénée dit que c'est la croix du Christ qui va ouvrir le livre.

[3] Une construction syntaxique A B, B', A', eg. Dieu s'est fait homme pour que l'homme soit en Dieu, dû à Irénée. Les textes sémitiques ne sont pas écrits comme nos textes latins (thèse, antithèse, synthèse). C'est assez récemment qu'on a étudié et compris les structures de ces textes sémitiques ou orientaux. A B C D C B A avec des phénomènes d'écho musical. Ce sont des structures favorables à la mémorisation. Les textes d'Irénée sont souvent écrits de cette façon.

Apocalypse 5, 1–8 [AELF] [grec]

[1] J’ai vu, dans la main droite de celui qui siège sur le Trône, **un livre** en forme de rouleau, écrit au-dedans et à l’extérieur, **scellé de sept sceaux**.
[2] Puis j’ai vu un ange plein de force, qui proclamait d’une voix puissante : « Qui donc est digne d’ouvrir le Livre et d’en briser les sceaux ? »
[3] Mais personne, au ciel, sur terre ou sous la terre, ne pouvait ouvrir le Livre et regarder.
[4] Je pleurais beaucoup, parce que **personne n’avait été trouvé digne d’ouvrir le Livre et de regarder**.
[5] Mais l’un des Anciens me dit : « Ne pleure pas. Voilà qu’il a remporté la victoire, le lion de la tribu de Juda, le rejeton de David : il ouvrira le Livre aux sept sceaux. »
[6] Et j’ai vu, entre le Trône, les quatre Vivants et les Anciens, un **Agneau debout, comme égorgé** ; ses cornes étaient au nombre de sept, ainsi que ses yeux, qui sont les sept esprits de Dieu envoyés sur toute la terre.
[7] Il s’avança et prit le Livre dans la main droite de celui qui siégeait sur le Trône.
[8] Quand l’Agneau eut pris le Livre, les quatre Vivants et les vingt-quatre Anciens se jetèrent à ses pieds. Ils tenaient chacun une cithare et des coupes d’or pleines de parfums qui sont les prières des saints.

En Égypte, la croix Copte ressemble beaucoup à une clef. Irénée, dans un passage du livre 4 de *Contre les hérésies* [iree ; iref] dit que l’explication de tout, c’est Jésus qui nous l’a fournie par sa croix. Jésus est comme le grand soc qui nous permet de labourer les Écritures.

Irénée de Lyon – *Contre les hérésies* [ire84, Livre I, chap. 5, 8, 1 (108 8) et 9, 4 (109 9)] – Exégèses gnostiques

« [I, 8, 1] Telle est la doctrine des hérétiques appelés ”gnostiques” », que ni les prophètes n’ont prêchée, ni le Seigneur n’a enseignée, ni les apôtres n’ont transmise, et dont ils se vantent d’avoir reçu la connaissance plus excellemment que tous les autres hommes. Tout en alléguant des textes étrangers aux Écritures et tout en s’employant, comme on dit, à tresser des cordes avec du sable, ils ne s’en efforcent pas moins d’accommoder à leurs dires, d’une manière plausible, tantôt des paraboles du Seigneur, tantôt des oracles de prophètes, tantôt des paroles d’apôtres, afin que leur fiction ne paraisse pas dépourvue de témoignages. Ils bouleversent l’ordonnance et l’enchaînement des Écritures et, autant qu’il dépend d’eux, ils disloquent les membres de la vérité. Ils transfèrent et transforment, et, en faisant d’une chose une autre, ils séduisent nombre d’hommes par le fantôme

> inconsistant qui résulte des paroles du Seigneur ainsi accommodées.
>
> Il en est comme de l'authentique portrait d'un roi qu'aurait réalisé avec grand soin un habile artiste (ὑπὸ σοφοῦ τεχνίτου) au moyen d'une riche mosaïque. Pour effacer les traits de l'homme, quelqu'un bouleverse alors l'agencement des pierres, de façon à faire apparaître l'image, maladroitement dessinée, d'un chien ou d'un renard. Puis il déclare péremptoirement que c'est là l'authentique portrait du roi effectué par l'habile artiste (ὁ σοφὸς τεχνίτης). Il montre les pierres – celles-là mêmes que le premier artiste avait adroitement disposées pour dessiner les traits du roi, mais que le second vient de transformer vilainement en l'image d'un chien –, et, par l'éclat de ces pierres, il parvient à tromper les simples, c'est-à-dire ceux qui ignorent les traits du roi, et à les persuader que cette détestable image de renard est l'authentique portrait du roi.
>
> C'est exactement de la même façon que ces gens-là, après avoir cousu ensemble des contes de vieilles femmes (cf. 1 Timothée 4, 7), arrachent ensuite de-ci de-là des textes, des sentences, des paraboles, et prétendent accommoder (ἐφαρμόζειν / aptare) à leurs fables les paroles de Dieu.
>
> […]
>
> [suivent des exemples de la doctrine gnostique issue de cette arnaque que représente aux yeux d'Irénée l'exégèse gnostique, notamment à propos de leur lecture du Prologue de Jean 1 sur le Verbe qui s'est incarné]
>
> [I, 9, 4] Quel est le naïf qui ne se laisserait prendre ? […] Celui qui garde en soi, sans l'infléchir, la règle de vérité (τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας / regulam ueritatis) qu'il a reçue par son baptême […] pourra reconnaître les noms, les phrases et les paraboles provenant des Écritures, il ne reconnaîtra pas le système blasphématoire inventé par ces gens-là. Il reconnaîtra les pierres de la mosaïque, mais il ne prendra pas la silhouette du renard pour le portrait du Roi. En replaçant chacune des paroles dans son contexte et en l'ajustant (προσαρμόσας / aptans) au corps de la vérité, il mettra à nu leur fiction et en démontrera l'inconsistance. »
>
> source : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/c2p.htm

Irénée dénonce de mauvaises lectures de la Bible, des lectures sélectives où l'on ne prend que ce qui nous intéresse. Irénée propose l'**exégèse canonique**, une manière de lire l'Écriture sainte et de l'expliquer en prenant tout le canon des Écritures, et non en prenant une partie isolée dont le sens peut être détourné.

C'est le temps des hérésies, le combat d'Irénée :

- Pour certains, Jésus n'est pas vraiment un être humain (le docétisme) il est une réalité céleste qui a pris une consistance.
- Pour d'autres, Jésus est un simple homme comme tout le monde avec un destin particulier. Il est adopté par Dieu, comme l'empereur adopte un fils (adoptianisme).

On parle de la gnose, des gnostiques. Gnose veut dire connaissance, savoir. Ce sont des chrétiens dissidents qui pensent qu'il y a un sens caché dans les Écritures que

les autres n'ont pas compris, mais qu'eux, par contre, ont compris et qu'ils partagent contre rémunération.

À la fin du IIe siècle, quand on prend tout ce qu'a écrit Irénée dans *Contre les hérésies* [ire84] et dans sa *démonstration de la prédication apostolique* [ireg], l'index scripturaire, c'est-à-dire le catalogue des versets de la Bible cités par Irénée, contient 3500 versets (au moins dans *contre les hérésies*). Il cite presque toute la Bible ; sauf peut-être le *Livre des Lamentations*. L'évêque de Lyon a donc accès à tout ce qui va former notre Bible chrétienne. C'est pourtant seulement plus tard que la liste canonique sera définie. Les gnostiques développent une lecture ésotérique de la Bible que condamne Irénée.

L'image de la mosaïque. Pour exprimer le besoin de considérer tous les textes et non seulement une sélection particulière, Irénée prend l'image d'une mosaïque. Si l'on va au musée gallo-romain de Vienne, près de Lyon, on voit des mosaïques du IIe siècle. Il y a des passerelles en hauteur afin de voir la cohérence de l'ensemble. L'artiste avait un croquis. Il traçait ensuite le dessin sur le sol avant d'assembler les pierres.

Irénée compare dans ce texte toutes les Écritures à une immense mosaïque. Ses mots ressemblent à ceux de Paul dans la première épître aux Corinthiens : "Poser le fondement". Irénée dit que les Écritures sont comme "un habile artiste/technicien qui a posé un cadre d'ensemble et agence les pierres pour former un dessin ; le dessin, c'est comme le portrait de l'empereur." Dans les textes d'Irénée, le roi, l'empereur, représente le Père ou le Christ Jésus.

Pour lui, les gnostiques prennent les mêmes petites pierres, bouleversent le schéma sous-jacent et font un autre schéma que celui que les apôtres nous ont transmis. Ils élaborent une foi, une religiosité qui bouleverse ce que nous ont transmis les apôtres. Le croyant naïf peut croire à ce qui ressemble au portrait d'un chien ou d'un renard.

Dans l'Évangile, quand Jésus parle du renard, il dit par exemple "ce renard d'Hérode" (cf Luc 13, 32). Dans les fables où l'on met en scène des animaux (par exemple Esope, auteur grec), le renard n'est pas très fréquentable. Irénée reprend cette image du renard pour qualifier la gnose. Pour lui, la gnose ressemble à un renard, tapi dans la forêt, qui fait peur à tout le monde. On ne sait pas trop à quoi on a affaire. Irénée propose de faire sortir le renard du bois et de révéler qu'il est tout petit, peu impressionnant. Il n'y a pas de quoi en avoir peur.

Dans son premier livre de *Contre les hérésies*, Irénée va chez les gnostiques pour découvrir et ensuite révéler à tout le monde ce qu'ils enseignent. À la fin du livre 1 [ireb ; irec], il dit "j'ai fait sortir ce loup du bois et il n'est pas important". Ensuite, il reprend les éléments dans leur globalité, le dessin d'ensemble. Il raconte une seule et unique histoire.

Dans ce texte, Irénée compare les saintes Écritures à un corps vivant ; comme si elles formaient le corps littéraire de Jésus.

Dans l'exégèse postpascale, c'est-à-dire dans l'étude des textes après la mort et la résurrection de Jésus, on trouve la lumière pour comprendre les saintes Écritures.

1.2.3 Métaphore anatomique : le corps organique, par St Vincent de Lérins

Dans les années 430, au Ve siècle, cette image est reprise par un autre Père de l'Église. Le texte suivant est un extrait du chapitre XXIII du *Commonitorium* (aide-mémoire), composé autour de 430, par l'abbé de Lérins (vers Cannes). Il enseigne aux moines le progrès et le développement du dogme.

Vincent de Lérins – *Commonitorium* [vin78, XXIII, pp. 76-80] – (trad. Pierre DE LABRIOLLE)

« Existe-t-il un progrès du dogme ? Mais peut-être dira-t-on : ''La doctrine chrétienne n'est donc susceptible d'aucun progrès dans l'Église du Christ ?'' Certes, il faut qu'il y en ait un, et considérable ! Qui serait assez ennemi de l'humanité, assez hostile à Dieu pour essayer de s'y opposer ?

Mais sous cette réserve, que ce progrès constitue vraiment pour la foi un progrès et non une altération : le propre du progrès étant que chaque chose s'accroît en demeurant elle-même, le propre de l'altération qu'une chose se transforme en une autre.

Donc, que croissent et que progressent largement l'intelligence, la science, la sagesse, tant celle des individus que celle de la collectivité, tant celle d'un seul homme que celle de l'Église tout entière, selon les âges et selon les siècles ! – mais à condition que ce soit exactement selon leur nature particulière, c'est-à-dire dans le même dogme, dans le même sens, dans la même pensée.

Qu'il en soit de la religion des âmes comme du développement des corps. Ceux-ci déploient et étendent leurs proportions avec les années, et pourtant ils restent constamment les mêmes. Quelque différence qu'il y ait entre l'enfance dans sa fleur et la vieillesse en son arrière-saison, c'est un même homme qui a été adolescent et qui devient vieillard ; c'est un seul et même homme dont la taille et l'extérieur se modifient, tandis que subsiste en lui une seule et même nature, une seule et même personne. Les membres des enfants à la mamelle sont petits, ceux des jeunes gens sont grands : ce sont pourtant les mêmes. Les tout petits en ont le même nombre que les hommes faits, et s'il y en a qui naissent en un âge plus mûr, déjà ils existaient virtuellement en germe, en sorte que rien de nouveau n'apparaît chez l'homme âgé qui auparavant déjà n'ait été caché dans l'enfant. Il n'est donc pas douteux que la règle légitime et normale du progrès, l'ordre précis et magnifique de la croissance sont observés lorsque le nombre des années découvre chez l'homme, à mesure que celui-ci grandit, les virtualités d'une morphologie déjà ébauchées, par la sagesse du Créateur, chez l'enfant. Si la forme humaine prenait ultérieurement une forme tout à fait étrangère à son espèce, si tel membre était, soit retranché, soit ajouté, fatalement le corps entier périrait ou deviendrait monstrueux ou, en tous cas, serait gravement débilité.

Ces lois du progrès doivent s'appliquer également au dogme chrétien : les années le consolident, le temps le développe, l'âge le rend plus vénérable : mais qu'il demeure sans corruption et inentamé, qu'il soit complet et parfait dans toutes les dimensions de ses parties et, pour ainsi parler, dans tous les membres et dans tous les sens qui lui sont propres. Il n'admet aucune altération, aucune atteinte à ses caractères spécifiques, aucune variation dans ce qu'il a de défini.

Un exemple : nos ancêtres ont jeté autrefois dans ce champ de l'Église le froment de la foi. Il serait tout à fait injuste et inconvenant que nous, leurs descendants, nous recueillions au lieu du froment de la vérité authentique l'ivraie de l'erreur semée en fraude. Au contraire, il est juste, il est logique que – la fin répondant pleinement au début – nous moissonnions, maintenant que le froment de la doctrine vient à maturité les épis du dogme, parfaitement purs eux-aussi. Si la semence première s'est développée avec le temps, s'est épanouie en mûrissant, rien n'est changé dans les propriétés intrinsèques de cette graine. Il peut s'y ajouter un aspect, une forme plus précise, mais la nature propre de l'espèce demeure inchangée.

[…]

Tout ce qui a été semé par la foi de nos pères, dans l'Église, qui est le champ de Dieu, nous devons le cultiver avec zèle, le surveiller, le faire fleurir et mûrir pour qu'il progresse et parvienne à sa plénitude. Il est légitime que les anciens dogmes de la philosophie céleste se dégrossissent, se liment, se polissent avec le développement des temps : ce qui est criminel, c'est de les altérer, de les tronquer, de les mutiler. Ils peuvent recevoir plus d'évidence, plus de lumière et de précision, oui : mais il est indispensable qu'ils gardent leur plénitude, leur intégrité, leur propriété.

Car si l'on tolérait une seule fois cette licence de l'erreur impie, je tremble de dire toute l'étendue des dangers qui en résulteraient et qui n'iraient à rien moins qu'à détruire, à anéantir, à abolir la religion. Sitôt qu'on aura cédé sur un point quelconque du dogme catholique, un autre suivra, puis un autre encore, puis d'autres et d'autres encore. Ces abdications deviendront en quelque sorte normales et habituelles. A abandonner le dogme, morceau par morceau, vous serez amené à le rejeter dans sa totalité. Et d'autre part, si l'on commence à mêler le nouveau et l'ancien, les idées étrangères à ce qui est authentique, le profane et le sacré, nécessairement cette habitude se propagera au point de tout envahir. Bientôt rien dans l'Église ne demeurera plus intact, inentamé, inviolé et immaculé : le sanctuaire de la chaste et incorruptible vérité se transformera en un mauvais lieu, rendez-vous des erreurs impies et honteuses. Puisse la piété divine détourner un pareil forfait de la pensée des fidèles et laisser plutôt ce délire aux impies !

L'Église du Christ, elle, gardienne attentive et prudente des dogmes qui lui ont été donnés en dépôt, n'y change rien jamais ; elle ne diminue point, elle n'ajoute point ; ni elle ne retranche les choses nécessaires, ni elle n'adjoint de choses superflues ; ni elle ne laisse perdre ce qui est à

> elle, ni elle n'usurpe le bien d'autrui. Dans sa fidélité sage à l'égard des doctrines anciennes, elle met tout son zèle à ce seul point : perfectionner et polir ce qui, dès l'Antiquité, a reçu sa première forme et sa première ébauche ; consolider, affermir ce qui a déjà son relief et son évidence ; garder ce qui a été déjà confirmé et défini. De fait qu'a tenté l'Église dans ses décrets conciliaires, sinon d'enseigner avec plus de précision ce qui était cru auparavant en toute simplicité, de prêcher avec plus d'insistance les vérités prêchées jusque-là plus mollement, enfin d'honorer avec plus de soin ce qu'auparavant on honorait avec une tranquille sécurité. Voici ce que, provoquée par les nouveautés des hérétiques, l'Église catholique a toujours fait par les décrets de ses conciles, et rien de plus : ce qu'elle avait reçu des ancêtres par l'intermédiaire de la seule tradition, elle a voulu le remettre aussi en des documents écrits à la postérité, elle a résumé en quelques mots quantité de choses, et – le plus souvent pour en éclaircir l'intelligence – elle a caractérisé par des termes nouveaux et appropriés tel article de foi qui n'avait rien de nouveau.
>
> source : `https://archive.org/details/VincentDeLerinsEtCommonitorium/page/n185`

Progrès du dogme. Avec la succession des premiers conciles de Nicée, Constantinople, Ephèse, St Vincent remarque qu'on est entré dans une période où les définitions de la foi très techniques auxquelles aboutissent les successeurs des apôtres expriment la même foi que celle annoncée par les apôtres, mais avec d'autres mots, plus précis.

Tous les conciles œcuméniques sont la réponse à une hérésie :

- l'Esprit-Saint n'est pas Dieu : arianisme et le concile de Nicée suivi du concile de Constantinople I
- le Christ consiste en deux personnes conjointes : nestorianisme et le concile d'Éphèse
- la nature humaine de Jésus est absorbée, diluée, dans sa divinité : monophysisme et le concile de Chalcédoine

  En 431, au concile d'Éphèse, la divinité du Christ est définie dans le sens où la personne divine qui s'est incarnée est Fils de Dieu. On définit donc aussi que Marie est la Mère de Dieu.

Les définitions dogmatiques des grands conciles expriment la même foi, mais avec un degré d'élaboration conceptuel qui lui permet de mieux se déployer. **Il y a un progrès du dogme**. Le christianisme est fondamentalement progressiste. Attention, il s'agit du progrès de l'intelligence de la foi, et non pas du progrès de la foi. On ne croit pas plus ou moins que ce que les apôtres nous ont transmis, mais on acquiert des outils pour en parler de façon de plus en plus précise.

Tradition et transmission apostolique. Irénée, à la fin du IIe siècle, affirme qu'on ne trouve pas tout dans les Écritures saintes, mais qu'il faut aussi s'appuyer sur ce qui nous a été transmis de génération en génération par tel ou tel saint, dans les Églises de souche apostolique[4]. Il y a, en effet, des communautés sans Écritures saintes : elles ne peuvent pas lire le grec. Ces chrétiens *barbares* ne sont pas moins des bons chrétiens car ils bénéficient de la **tradition vivante de l'Église**.

Vincent de Lérins explique que le progrès de la foi, dans l'intelligence des croyants, grandit, mais ne change pas substantiellement. On ne passe pas d'une réalité à une autre réalité.

L'exemple de la croissance du vivant. On peut prendre l'exemple de la croissance du vivant. Dans le vivant, tout est contenu dans une graine initiale qui se déploie dans le temps. Le grain de blé semé pousse et donne un épi. Ce qui est moissonné dans le concile d'Éphèse en 430 a été semé par les apôtres, il a fallu du temps pour que cela mûrisse et soit mieux compris.

Aristote parle d'être en puissance (le gland) par rapport à l'être en acte (le chêne). Le dogme est comme l'épi par rapport à la graine semée par les apôtres.

L'image du corps. Une autre image est le corps d'un être humain ou d'un animal : tout est contenu dans une même substance et se développe dans le temps. Même les membres qui se développent plus tard dans le temps étaient là, mais n'étaient pas encore mis au jour. Par exemple, pour l'homme, on retrouve les phases *enfant*, *adolescent*, la *puberté*, etc. Ces réalités étaient bien là, dès le début.

La théologie catholique va voir ainsi le progrès : l'intelligence dans la foi grandit avec les croyants, se développe.

La **parole de Dieu est vivante** et se donne à partir de la réalisation corporelle :

- le corps scripturel : les Écritures
- nous : le corps social de l'Église
- dans le concile Vatican II (Dei verbum) : toute l'intelligence de la foi est au service de la compréhension. Dieu se révèle de façon organique, structurée. Dans un corps, il y a des organes vitaux. Au concile Vatican II, trois organes vitaux sont présentés

  (1) **les saintes Écritures**

[4]Toutes les Églises ne sont pas de souche apostolique, c'est-à-dire fondées par les apôtres. Irénée donne trois exemples : Rome, Ephèse, Smirne. St Polycarpe est le premier évêque de Smirne, possiblement fondée par St Jean, qui a été envoyé en Asie Mineure. L'Église d'Alexandrie aurait été fondée par St Marc, mais on n'a aucune preuve. Enfin, l'Église d'Ephèse, est de souche paulinienne, avec l'évêque Timothée. L'Église de Rome a, elle, été fécondée par l'enseignement de Pierre et Paul. En Gaule, l'Église n'est pas de souche apostolique : le premier évêque est Potin, puis Irénée.
L'Église est initialement surtout urbaine, avec les réseaux de communication. C'est seulement plus tard, après 2 siècles, que le christianisme va dans les campagnes, après l'arrêt des persécutions.
Jean serait allé à Ephèse, mais on n'est pas sûr que ce soit lui qui ait fondé l'Église ici. À propos de Jean, Irénée rapporte une histoire de Polycarpe sur St Jean : Jean serait allé aux thermes où il y avait un hérétique du nom de Cérinthe. Jean aurait dit "fuyons, les thermes vont s'effondrer, car il y a l'hérétique Cérinthe". Dans plusieurs contextes, on a des gens qui fuient, en criant, face à l'hérésie (Jean, Polycarpe et des chrétiens *barbarbes* dans trois histoires précédentes).

(2) **la tradition vivante de l'Église**

(3) **le magistère de l'Église** (les successeurs des apôtres, la succession apostolique depuis St Pierre)

***Sola scriptura* des protestants.** Au concile de Trente, en réaction au développement du protestantisme, l'Église est un peu prisonnière des disputes avec les protestants qui disaient "seules les Écritures" (*Sola scriptura*). L'Église rappelle alors l'importance des sacrements, des grâces, de la tradition vivante. S'établit alors un schéma concurrentiel, une hiérarchie, en appuyant plus particulièrement sur l'importance du magistère de l'Église ; presque à dire que l'Écriture serait sous le magistère.

Dans le concile Vatican II, on reformule mieux que tous ces éléments sont comme des organes vitaux, qui sont tous nécessaires. Il n'y a en pas un au-dessus des autres.

La découverte du sacrement du Pardon. Les sacrements font partie de la tradition vivante. Le sacrement du pardon a été rajouté quand on s'est rendu compte que le baptême ne suffisait pas pour toute la vie. On retrouve cette histoire, au milieu du IIIe siècle, dans la littérature africaine de Cyprien de Carthage (Tunisie actuelle).

Pendant la persécution de l'empereur Dèce en 250, des chrétiens trahissent, les *lapsi* : ils livrent les noms d'autres chrétiens, disent où les trouver, etc. On appelle à cette époque *confesseurs de la foi* ceux qui sont torturés car ils confessent leur foi et ne renient pas.

Après quelques années, quand les *lapsi* reviennent en demandant pardon, on se demande comment les accueillir à nouveau dans les communautés. On leur impose une pénitence : tant qu'il n'y a pas eu de réparation, ils ne participent pas à la communion eucharistique, un peu comme les catéchumènes. Cependant, on ne peut pas les rebaptiser. Donc, on leur impose les mains, avec une demande de pardon, publiquement au début, puis, plus tard, de façon privée, secrète.

Ce sacrement de la réconciliation a été mis au jour grâce à ces "accidents", progressivement.

Conversion de John Henry Newman. Plus récemment, le Cardinal John Henry Newman, anglican, se met à étudier les pères de l'Église et il découvre ce phénomène de croissance et, en particulier, cette image de Saint Vincent de Lérins. Il écrit un essai en 1845 sur le développement de la doctrine catholique. Il comprend que le discours de rupture chez les protestants n'est pas acceptable. En effet, ces derniers, en se basant sur l'Écriture seule, affirment que l'Église Catholique en approfondissant la compréhension de la foi a provoqué une *rupture* avec les Écritures. Or Newman comprend que tout était déjà présent en germe dans ce que les apôtres nous avaient transmis. Il deviendra plus tard catholique.

1.2.4 Métaphore musicale : la symphonie, par Benoît XVI (*Verbum Domini*)

Exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini* – Benoît XVI [b1610, §VII] – la « symphonie/polyphonie de la Parole »

« À partir de ces considérations, qui naissent de la méditation du mystère chrétien exprimé dans le Prologue de Jean, il est nécessaire à présent de souligner ce qu'ont affirmé les Pères synodaux concernant les diverses modalités avec lesquelles nous utilisons l'expression « Parole de Dieu ». On a parlé avec justesse d'une symphonie de la Parole, d'une Parole unique qui s'exprime de différentes manières : « comme un chant à plusieurs voix ». Les Pères synodaux ont parlé à ce propos, en référence à la Parole de Dieu, d'une utilisation analogique du langage humain. En effet, si d'un côté cette expression concerne la communication que Dieu fait de lui-même, de l'autre, elle assume des significations diverses qui doivent être considérées avec attention et mises en relation les unes avec les autres, aussi bien du point de vue de la réflexion théologique que de l'usage pastoral.

- Comme nous le montre de manière claire le Prologue de Jean, le *Logos* désigne à l'origine le Verbe éternel, c'est-à-dire, le Fils unique engendré par le Père avant tous les siècles et qui lui est consubstantiel : le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu.
- Mais ce même Verbe, affirme saint Jean, « s'est fait chair » (cf. Jean 1, 14) ; c'est pourquoi Jésus Christ, né de la Vierge Marie, est réellement le Verbe de Dieu qui s'est fait consubstantiel à nous. Par conséquent, l'expression « Parole de Dieu » indique ici la personne de Jésus Christ, le Fils éternel du Père, fait homme.
- Par ailleurs, si au centre de la Révélation divine se situe l'événement du Christ, on doit aussi reconnaître que la création elle-même, le *liber naturae* [a], fait aussi essentiellement partie de cette symphonie à plusieurs voix dans laquelle le Verbe unique s'exprime.
- En même temps, nous affirmons que Dieu a communiqué sa Parole dans l'histoire du salut, qu'il a fait entendre sa voix ; par la puissance de son Esprit, « il a parlé par les prophètes ». La Parole divine se révèle donc au cours de l'histoire du salut et elle parvient à sa plénitude dans le mystère de l'incarnation, de la mort et de la résurrection du Fils de Dieu.
- La Parole de Dieu est encore celle qui est prêchée par les apôtres, dans l'obéissance au commandement de Jésus ressuscité : « Allez dans le monde entier. Proclamez la Bonne Nouvelle à toute la création » (cf. Marc 16, 15). La Parole de Dieu est donc transmise dans la Tradition vivante de l'Église.

- Enfin, la Parole divine, attestée et divinement inspirée, c'est l'Écriture Sainte, l'Ancien et le Nouveau Testament. Tout cela nous fait comprendre pourquoi, dans l'Église, nous vénérons beaucoup les Saintes Écritures, bien que la foi chrétienne ne soit pas une « religion du Livre » : le christianisme est la « religion de la Parole de Dieu », non d'« une parole écrite et muette, mais du Verbe incarné et vivant » [saint Bernard]. L'Écriture doit donc être proclamée, écoutée, lue, accueillie et vécue comme la Parole de Dieu, dans le sillage de la Tradition apostolique dont elle est inséparable.

Comme l'ont affirmé les Pères synodaux, nous nous trouvons réellement face à une utilisation analogique de l'expression « Parole de Dieu », dont nous devons être conscients. Il faut donc que les fidèles soient davantage préparés à en saisir les différents sens et à en comprendre l'unité. De même, du point de vue théologique, il est nécessaire d'approfondir l'articulation des différentes significations de cette expression pour que resplendissent davantage l'unité du dessein divin et son centre : la personne du Christ. »

source : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html

[a]Livre de la nature, métaphore philosophique sur la création décrivant l'organisation de la nature.

Ce texte a été rédigé en 2010 après un synode de tous les évêques du monde. Ils dégagent une arborescence pour comprendre ce qu'on appelle la parole de Dieu. En effet, pour former le peuple de Dieu à l'intelligence de la foi, il faudrait mieux l'aider à comprendre ce qu'on appelle les paroles de Dieu.

Ils mettent donc en avant les points suivants :

- la parole de Dieu est quelqu'un, quelqu'un de vivant, le Verbe de Dieu (*verbum*) ;
- dans l'incarnation, cette parole est le Christ ;
- à travers la création, la nature, le cosmos (cf *Laudato Si*), Dieu nous dit quelque chose de son projet, de son mouvement fécond ;
- Dieu s'est révélé dans une histoire de salut, une histoire sainte, des évènements, le peuple d'Israël, les prophètes ;
- l'expression de la parole de Dieu par les apôtres, oralement, est la tradition de l'Église ;
- finalement, l'Écriture sainte, en tant qu'elle est le produit de la tradition vivante.

Pour résumer, nous ne sommes pas une religion du livre, mais de la parole vivante incarnée.

Chapitre 2

De Deo ut Uno

2.1 Essence divine : l'être de Dieu 36
2.1.1 Connaissance rationnelle – l'approche philosophique 36
2.1.1.1 Les philosophes grecs de l'Antiquité 36
2.1.1.2 Un raisonnement par inférence : du visible à l'invisible 39
2.1.1.3 Articulation foi et raison 39
2.1.2 Connaissance surnaturelle – à la lumière de la révélation . . 41
2.1.2.1 Premier écueil : le Rationalisme 41
2.1.2.2 Second écueil : l'Anthropomorphisme 42
2.1.2.3 Le raisonnement par analogie et les trois voies dyonisiennes et thomasiennes : *via affirmationis*, *via eminence*, *via negationis* 42
2.1.2.4 Attributs et perfections divines 44
2.2 Dieu agit 45
2.2.1 Distinction de l'être et de l'agir de Dieu 46
2.2.1.1 Être et agir chez les créatures 46
2.2.1.2 Être et agir chez Dieu 46
2.2.2 Aspect connaissance, la science divine, ce que Dieu connaît . 47
2.2.2.1 Dans l'Écriture 47
2.2.2.2 La science divine chez St Thomas (Question 14) . . 48
2.2.2.3 Compatibilité entre cette science et notre liberté ? 52
2.2.3 Autre faculté spirituelle : la volonté (Question 19) 53
2.2.3.1 Est-ce que Dieu est libre ? liberté de choix *vs* liberté de spontanéité 54
2.2.3.2 Les caractéristiques de la volonté divine 55
2.2.4 La toute puissance divine 58
2.2.4.1 Enseignement biblique 58
2.2.4.2 La toute puissance de Dieu chez St Thomas (Question 25) 59

Nous abordons maintenant le mystère de Dieu dans l'unité de sa nature, en tant qu'il est Un : unité des sens, de substance, de nature.

Nous traiterons d'abord de l'être de Dieu, ce que l'on connaît de lui, à la fois de façon rationnelle comme l'ont pu faire les philosophes, mais également à la lumière de la révélation, le donné-révélé.

Ensuite, nous dirons ce que nous savons de Dieu en tant qu'il agit, son action.

Il s'agit de rendre compte, en théologie, avec l'aide de St Thomas, de deux affirmations bibliques, apparemment contradictoires :

(1) Dieu est au-dessus du créé. Dieu est infiniment plus élevé que ce que nous connaissons (la transcendance de Dieu)

(2) Dieu agit dans le monde.

Dieu n'est ni un autiste enfermé dans sa divinité comme pouvait le laisser croire Aristote, ni un papa gâteux. Thomas d'Aquin dans son traité de la *Somme Théologique* [ST72] considère ces questions de façon systématique. Les questions 3 à 14 de la partie I traitent essentiellement de l'être de Dieu, de ses qualités. En ce qui concerne son agir, nous aborderons seulement les thèmes de sa connaissance, et de la volonté, en lien avec le libre arbitre.

St Thomas s'appuie beaucoup sur Aristote. Cela rend le traité assez technique et demande de notre part quelques purifications de notre intelligence. Nous réfléchissons à partir de ce que nous voyons dans le créé, mais il faut approfondir ce mystère, purifier notre intelligence de quelques préconceptions qui ne s'appliquent pas à Dieu.

2.1 Essence divine : l'être de Dieu

Commençons donc par l'être de Dieu. Quand nous parlons de Dieu, nous parlons de la connaissance que nous en avons. Il y a deux types de connaissances de celui qu'on appelle Dieu :

- la connaissance naturelle, par la raison ; ce que peut dire le philosophe de Dieu ;
- surnaturelle, par la foi, ce que le théologien chrétien peut dire de Dieu.

Il y a donc deux voies, deux manières de parler de Dieu. D'une part, de façon naturelle par les lumières de la raison humaine, et d'autre part par la révélation, par laquelle l'homme apprend de Dieu lui-même ce qu'il est. Puisque Dieu s'est révélé par les prophètes, etc. Ces deux manières ne doivent pas être en contradiction.

2.1.1 Connaissance rationnelle – l'approche philosophique

2.1.1.1 Les philosophes grecs de l'Antiquité

Avant l'avènement du Christ, les philosophes grecs, Socrate, Platon, Aristote, ont, à leur manière, tous parlé de Dieu. Le philosophe est l'ami de la sagesse et il cherche à connaître les choses pour remonter à leur principe, à leur cause.

Platon et Aristote ont ainsi tenu un discours sur Dieu. Non pas sur les Dieux, mais sur Un Dieu, le Dieu Un. C'est déjà un pré-monothéisme. Chacun, à leur manière, et parfois de façon opposée, a parlé, a cherché à connaître celui qui est le premier être, le premier principe, la première cause.

Par exemple, Aristote, dans le second livre des physiques [Arib, livre II, §VII] ou dans les métaphysiques [Aria, livre λ-XII, chap. 7, §1072a], traite du concept du premier moteur, moteur primordial.

Aristote – *Métaphysique* [Aria, livre 12, chap. 7, 1072a] – (trad. J. Tricot, p. 248)

Que la cause finale puisse résider parmi les êtres immobiles, c'est ce que montre la distinction de ses significations. La cause finale, en effet, est l'être pour qui elle est une fin, et c'est aussi le but lui-même ; en ce dernier sens, la fin peut exister parmi les êtres immobiles, mais non au premier sens. Et la cause finale meut comme objet de l'amour, et toutes les autres choses meuvent du fait qu'elles sont elles-mêmes mues. Ceci dit, si une chose est mue, elle est susceptible d'être autrement qu'elle n'est. Par conséquent, si son acte est la première espèce du mouvement de translation, c'est seulement de la façon qu'elle est sujette au changement qu'elle peut être autrement, à savoir selon le lieu, même si elle ne le peut selon la substance. Mais puisque il y a un être qui meut, tout en étant lui-même immobile, existant en acte, cet être ne peut être, en aucune façon, autrement qu'il n'est.

Ὅτι δ' ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ· ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τινός, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι. Κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τἆλλα κινεῖ. Εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν, ὥστ' εἰ ἡ φορὰ πρώτη ἡ ἐνέργειά ἐστιν, ᾗ κινεῖται ταύτῃ γε ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, κατὰ τόπον, καὶ εἰ μὴ κατ' οὐσίαν· ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς.

source : autre trad. [français][a] [grec][b]

[a] https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/metaphyque12.htm#1072a

[b] https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/metaphyque12gr.htm#1072a

Il constate que les choses changent et sont sujettes à des changements divers. Quelle est la cause principale de ce changement ? Il y a nécessairement une première cause, un premier moteur non mu – car lui ne change pas. Ici-bas, tout change, mais il y a nécessairement un être, au-delà du changement, Dieu, le *theos*, le premier moteur non mu. C'est lui qui donne aux choses l'être et le mouvoir.

Les philosophes, amis de la sagesse, cherchent donc à connaître le premier moteur, celui qu'on appelle Dieu.

D'autre part, ces premiers philosophes ne font pas que remonter du visible à l'invisible, des choses qui changent au premier être qui ne change pas. Ils cherchent également, toujours avec les méthodes de la raison naturelle, à comprendre Dieu.

Ils affirment donc qu'il y a un premier être : la démonstration rationnelle de l'exis-

tence de Dieu, au moyen de preuves. Il y a un être, au-delà du visible, un premier être invisible qui est la source de tous les êtres que nous voyons ici-bas qui changent et meurent.

Ce moteur, Dieu, est immuable. Il n'est pas sujet aux passions. On dit qu'il est impassible (ce qui ne veut pas dire indifférent) et il est pur acte. Il ne passe pas de la puissance à l'acte comme nous. Nous reviendrons sur ces notions dans la section suivante.

La finitude est la marque de la créature. Ce premier moteur immobile est transcendant ; il transcende les choses de ce monde. Ce ne sont pas des vérités chrétiennes, mais païennes.

Aristote disait dans les métaphysiques [Aria, livre λ-XII] que la contemplation est ce qu'il y a de plus agréable et de meilleur, bien qu'elle reste lointaine et inatteignable pour le philosophe, qui cherche la sagesse. Pour le Stagirite, le philosophe est un sage qui cherche l'ordre, l'ordre des choses. Il y a un tel ordre, un premier être au-delà de ce monde, à la source de ce monde, que le philosophe contemple de loin. Il est impossible à l'homme de s'approcher de Dieu, ou même de simplement le vouloir. Mais, dit Aristote, c'est déjà beaucoup pour l'homme, grâce à son intelligence, de contempler Dieu. Quand l'homme a le loisir de le faire, c'est une source de grande joie.

Aristote – *Métaphysique* [Aria, livre 12, chap. 7, 1071b] – (trad. J. Tricot, p. 246)

[...] L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible, car elle devient elle-même intelligible en entrant en contact avec son objet et en le pensant, de sorte qu'il y a identité entre l'intelligence et l'intelligible : le réceptacle de l'intelligible, c'est-à-dire de la substance formelle, c'est l'intelligence, et l'intelligence est en acte (ἐνεργείᾳ, *energeiâ*) quand elle est en possession de l'intelligible. Aussi l'actualité plutôt que la puissance est-elle l'élément divin que l'intelligence semble renfermer, et l'acte de contemplation est la béatitude parfaite et souveraine. Si donc cet état de joie que nous ne possédons qu'à certains moments, Dieu l'a toujours, cela est admirable ; et s'il l'a plus grand, cela est plus admirable encore.

[...] Ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. Αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. Τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον.

source : autre trad. [français][a] [grec][b]

[a] https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/metaphyque12.htm#1071b

[b] https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/metaphyque12gr.htm#1071b

Pour Aristote, on ne s'intéresse pas aux choses subalternes, aux choses inférieures à soi. L'homme peut donc, au plus haut sommet de lui-même, contempler Dieu, mais Dieu ne contemple pas les choses, inférieures, dont il est la source. Il n'est pas intéressé par cela. Dieu est une cause finale. On ne parle pas encore de création.

Le même Aristote dit qu'arriver à contempler Dieu de loin n'est pas facile : nous n'avons pas l'évidence de Dieu. Nous pouvons avoir la certitude par des raisonnements apodictiques (c'est-à-dire concluants) de l'existence de Dieu, mais nous ne pouvons pas dire ce qu'il est. Nous ne pouvons pas connaître ce qu'il est : il est au-delà des capacités des connaissances humaines. On peut dire "il est", "il est immuable", "il est impassible", mais pas beaucoup plus. C'est à ce niveau que s'arrêtent Aristote et les aristotéliciens avec lui.

2.1.1.2 Un raisonnement par inférence : du visible à l'invisible

La connaissance de Dieu n'est ni évidente, ni immédiate, on ne peut que l'inférer : des choses visibles aux choses inconnues. On parle de raisonnement par induction. Pour parler de Dieu, je vais partir des choses visibles et remonter jusqu'à ce premier être : il est immuable, impassible. Ainsi, on peut dire que Dieu est bon, car les choses sont bonnes : s'il y a de la bonté, il y a une source de la bonté. Cette bonté est telle qu'elle nous attire. Dieu est chose finale. Il est suprêmement bon, mais au-delà de nos prises.

On a donc une connaissance naturelle, basée sur une inférence, une induction des choses visibles aux choses invisibles.

Le moyen de connaître Dieu, ce sont donc les choses d'ici-bas. C'est un processus intellectuel, un procédé : l'analogie.

Reprenons l'exemple de la bonté. Je constate et j'analyse qu'il y a des choses bonnes, qui m'attirent. Ce qui est bon est aussi ce qui se communique. Si je parle de Dieu, je vais dire que Dieu est bon, mais il n'est pas bon comme les choses sont bonnes. Pourtant, il est source d'un certain nombre de choses bonnes. Comme je sais qu'il y a une distance ontologiquement abyssale entre le visible et l'invisible, je vais dire que Dieu est suprêmement bon, mais pas comme les choses sont bonnes. On ne sait pas vraiment qualifier cette bonté de Dieu. On comprend simplement qu'elle est au-delà de la bonté des choses.

Dieu n'est pas évident. L'athéisme est un phénomène général. L'agnosticisme aussi. Phénomène culturel endémique que l'Occident exporte. Pour le chrétien, c'est une maladie. Mais Dieu n'est pas immédiat, il n'est pas évident.

2.1.1.3 Articulation foi et raison

Certains disent que Dieu existe. Certains même croient que Dieu s'est incarné et qu'il est rédempteur. Ils croient que ce premier moteur est créateur et aussi rédempteur. Cela ne relève plus de la raison, mais de la révélation, de la foi.

C'est le mode de connaissance surnaturelle. Nous sommes des croyants, car nous croyons que Dieu est, qu'il est Trinité, qu'il s'est incarné, etc.

Mais la foi a besoin de la raison. Même si, par la foi, j'en sais beaucoup plus qu'avec ma raison seule, j'ai tout de même besoin de ma raison pour exprimer, redire, ce que je crois. Ce que je crois, ce en quoi je crois, doit être intelligible et exprimable. Je peux en rendre compte. Je peux expliquer ce que veut dire Dieu est toute puissance, créateur des choses visibles et invisibles, etc. Dieu n'est pas opposé à la raison. La foi suppose la raison comme la grâce suppose la nature.

Encyclique *Fides et ratio* – Jean-Paul II [jp298, §43]

De même que la grâce suppose la nature et la porte à son accomplissement [ST72, I, q. 1, a. 8, ad 2], ainsi la foi suppose et perfectionne la raison.

source : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html

Je ne suis pas un être irrationnel, je suis un être raisonnable. La foi est intelligible et je peux en rendre compte. La foi est une connaissance plus haute que la connaissance philosophique. Nous croyons aussi avec notre raison, et pas uniquement avec notre cœur.

La raison a également besoin de la foi. La raison de l'homme est faillible ; elle est faible, limitée. *Errare humanum est.* Dans tout type de connaissance, la foi nous est donnée comme lumière : *lumen fidei.*

Nous vivons dans un contexte culturel où la raison ne sert pas ou plus à traiter de la question de Dieu. Avant, on parlait de Dieu, on cherchait à le comprendre. Maintenant, on parle des religions en général. On les considère plus comme des organisations, des ONG. La culture française ne valorise pas l'exercice de la raison sur les questions religieuses.

La foi, qui est fondée sur la révélation de Dieu, vient au secours de la faiblesse de cette raison "post-moderne". Elle invite la raison à sortir de sa torpeur, de sa peur des motifs religieux, pour étudier Dieu. Le cardinal Ratzinger a beaucoup parlé de la circularité raison-foi.

À l'école, on parle surtout des philosophes athées. Cette connaissance naturelle de Dieu est mise en péril. Il y a beaucoup de gens qui pensent que la philosophie n'est pas à la recherche de Dieu, alors que c'était l'approche d'Aristote : "Pour connaître vraiment les choses, il faut en connaître la cause." [Aria, *A*-Minor, livre II, §993b]

Aristote – *Métaphysique* [Aria, *A*-Minor, livre II, §993b] –

Or, nous ne savons pas le vrai si nous ne savons la cause

Οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας·

source : autre trad. [français/grec][a]

[a] https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/metaphysique2pierron.htm

Par exemple, pour la question "Pourquoi le mal existe ?", on doit pouvoir affirmer

notre foi et expliquer avec notre raison.

2.1.2 Connaissance surnaturelle – à la lumière de la révélation

Nous croyons que Dieu s'est manifesté, qu'il s'est fait connaître. Il est Trinité et nous appelle à une béatitude qu'il nous a fait connaître.

Mais pour croire à cette révélation, il faut que j'aie des raisons de croire que Dieu s'est révélé ; que ce n'est pas une projection de mes désirs.

Il faut donc que la révélation soit croyable, qu'elle soit crédible. On parle de la *crédibilité de la révélation*. Dieu s'est manifesté de telle manière que je puisse croire en lui via des signes, des attestations authentiques : des miracles, des prophéties.

On ne s'occupe pas ici de la crédibilité de la foi, l'apologétique, qui fait partie de la théologie fondamentale, on s'intéresse à la crédibilité de la révélation.

Un acte de foi, un acte rationnel.

> **Matthieu 14, 9** [AELF] [grec]
>
> [9] [...] Celui qui m'a vu a vu le Père [...]

"Qui me voit voit le Père" dit Jésus. Il faut le croire. Ce n'est pas évident. En pratique, quand on voit Jésus, on voit l'homme, on ne voit pas Dieu. Il faut poser un acte de foi et dire : "Qui voit l'homme Jésus, croit que celui qu'il voit, c'est Dieu fait homme".

On conjuge ainsi un acte de foi et un acte rationnel.

La difficulté de la connaissance quidditative de Dieu et l'approche par analogie. *Quidditas* veut dire l'essence. Je ne peux pas connaître l'essence divine. Je n'ai pas de moyens humains pour cela, ni par moi-même, ni même par la révélation. Je ne connais que par analogie. Ce sont des limites intrinsèques de la connaissance humaine.

Je n'ai donc pas l'évidence de Dieu et je ne pourrai jamais appréhender Dieu complètement. Mais en utilisant l'analogie, je peux aller du visible vers l'invisible.

Ainsi, on peut dire :

- Dieu est bon – on l'affirme, c'est la *via affirmationis*, la voie de l'affirmation ; ensuite, on dit
- Dieu est sur-éminemment bon, il est parfait et il est donc bon de façon éminente – *via eminentiae* ; enfin
- Dieu n'est pas bon comme les choses sont bonnes – *via negationis*.

2.1.2.1 Premier écueil : le Rationalisme

Cette approche par analogie est la source de plusieurs écueils. Premièrement on peut tomber dans le rationalisme. On fabrique un Dieu à hauteur de sa raison. À ce moment-là, ce n'est pas Dieu que je connais, c'est une idole que je suis en train de

créer. Le rationalisme prétend connaître Dieu. Je connais des choses de Dieu mais pas son tout. En tout cas pas sur terre. Peut-être au ciel, quand je le verrai face-à-face.

Ainsi, on connaît de Dieu un certain nombre de perfections, ses attributs divins : Dieu est amour, Dieu est sagesse, Dieu est tout-puissant, Dieu est bon. Mais cela ne donne pas une connaissance quidditative de Dieu.

2.1.2.2 Second écueil : l'Anthropomorphisme

Un deuxième danger, qui est proche du rationalisme, est l'anthropomorphisme. Je parle de Dieu comme je parle des hommes. Par exemple, l'amour de Dieu est compatissant, Dieu est miséricordieux. Il est tellement miséricordieux qu'il est avec nous. Il est tellement avec nous qu'il souffre avec nous. Donc, il y a une souffrance divine. Un amour compatissant est un amour souffrant.

Bien que l'amour humain soit compatissant et souffrant, on ne peut pas forcément dire la même chose de l'amour de Dieu.

C'est le danger du langage anthropomorphique. On peut en arriver à dire des choses qui sont fausses. Dieu ne souffre pas. En effet, si Dieu souffre, il souffre éternellement. Qui va donc sauver Dieu de sa souffrance ? Il est hors d'atteinte de tout mal. Il vient nous sauver de notre souffrance, mais Dieu n'a pas d'état d'âme, il est dans la joie éternelle.

Aujourd'hui, on a baissé le niveau de transcendance de Dieu et on en parle comme d'un super-homme. Il est super-miséricordieux. Mais il n'est que le reflet de nous-mêmes. C'est l'écueil de l'anthropomorphisme.

2.1.2.3 Le raisonnement par analogie et les trois voies dyonisiennes et thomasiennes : *via affirmationis, via eminence, via negationis*

Reprenons cette idée d'analogie et de difficulté de capturer l'essence de Dieu. Par exemple, dire que Dieu est amour ne donne pas une définition de l'essence de Dieu. Je connais l'amour de Dieu par ses effets, ses créatures. Je sais qu'il est la cause des choses qui sont aimables et dignes d'amour par moi ; mais quant à l'amour de Dieu tel qu'il est en lui-même, je ne le connais pas.

On parle d'une voie cataphatique. On décrit Dieu de façon positive, par des affirmations. Mais cela reste limité et ne permet pas de généraliser à Dieu. Énumérer ses qualités à partir de notre connaissance ne nous permet pas, par exemple, de traiter de l'aspect transcendant de Dieu. On peut alors utiliser l'approche opposée, la voie apophatique, la voie de la négation.

Reprenons l'exemple de la bonté de Dieu. Quelle est l'essence de la bonté divine ? Je ne le sais pas et ne pourrai le savoir tant que je ne serai pas face à face avec Dieu, tant que Dieu ne se communique pas à moi afin que j'entre avec lui dans une communion la plus intime et la plus immédiate qui soit. On décrit ici la qualité de Dieu de façon négative.

On trouve de nombreux auteurs qui ont cherché à clarifier ces façons de parler de l'être de Dieu. Aux premiers siècles, Grégoire de Nazianze et Pseudo-Denys l'Aréopagite, puis St Thomas d'Aquin. On trouve de nombreux écrits sur ce sujet : par exemple Mgr Bernard Bartmann dans son *Précis de Théologie Dogmatique* [Bar, livre

1, §19], ou dans la thèse de Thierry-Dominique Humbrecht sur la théologie négative, en particulier les voies dyonisiennes (cf [Hum04, Partie II, pages 321 et suivantes].

Mgr Bernard Bartmann – *Précis de Théologie Dogmatique* [Bar, livre 1, §19] –

Étant donné que nous n'avons pas de voie directe pour saisir l'Être divin, nous ne pouvons y parvenir que par des voies détournées. La Scolastique a indiqué trois de ces voies ou plutôt un triple procédé pour arriver à la connaissance de Dieu : la voie d'affirmation (*via affirmationis aut causalitatis*), la voie de négation (*via negationis*), et la voie de transcendance (*via eminentiæ*). Elle veut dire que, par les choses créées, nous connaissons que Dieu existe comme leur cause, mais qu'il n'est pas identique aux choses, qu'il en diffère au contraire essentiellement, qu'il n'y a en lui absolument aucune imperfection et qu'on ne peut le concevoir que comme possédant à un degré infini les perfections des créatures. De là résulte le caractère médiat, inadéquat et imparfait de notre connaissance de Dieu

source : `http://jesusmarie.free.fr/bernard_bartmann_theologie_dogmatique_livre_1.html#AbiTOC6`

Prenons un autre exemple où il faut faire attention à ces écueils et utiliser ces différentes *voies* pour raisonner.

On peut être tenté de dire "Dieu nous aime tellement qu'il souffre avec nous". Mais à la base, Dieu ne souffrait pas, il a dû s'incarner pour pouvoir souffrir avec nous.

Ignace d'Antioche – *Lettre à Polycarpe III* [Ign, §2, p. 172-175] –

Attends celui qui est au-dessus de toute vicissitude, intemporel, invisible, qui pour nous s'est fait visible ; impalpable, **impassible, qui pour nous s'est fait passible**, qui pour nous a souffert de toutes manières !

Τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.

source : `https://archive.org/details/ignacedantiochee0010igna_ed03/page/173`

La souffrance du Christ est alors une souffrance rédemptrice, mais, pour cela, il faut qu'il soit homme. Alors que Dieu n'est pas homme en soi, mais il le devient en s'incarnant. Par là, il nous sauve du péché, de nos péchés.

Ce que le péché blesse, c'est notre relation à Dieu, mais Dieu n'est pas atteint par le péché. Il est lui-même hors d'atteinte du péché. Même mon péché ne peut pas avoir de prise sur lui. Heureusement, car si Dieu était atteint par le mal, comment pourrait-il nous secourir, venir au secours de notre faiblesse ? Comment pourrait-il venir nous sauver du mal si lui-même pouvait être atteint par ce mal ?

Il faut donc prendre des précautions lorsque l'on parle de l'essence de Dieu et faire attention à ces deux écueils du rationalisme et de l'anthropomorphisme.

La méthode par analogie est bonne, mais il faut utiliser les trois voies pour éviter ces écueils :

- Dieu est bon ;
- Dieu est éminemment bon ;
- Dieu n'est pas bon comme les choses sont bonnes.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I[a] q. 1 a. 9, sol. 3]

Nous savons plutôt de Dieu ce qu'il n'est pas que ce qu'il est

Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123369862

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1001.html#28289

À propos de l'essence divine, il faut étudier :

(1) si Dieu est, Dieu est-il ?

(2) comment il est ou plutôt comment il n'est pas ?

Saint Thomas d'Aquin parle aussi d'un "Dieu connu comme inconnu". Il veut dire par cette expression que nous savons que nous ne pouvons pas tout savoir de Dieu, que nous ne pouvons pas le *connaître*. La connaissance analogique de Dieu oblige le théologien à rectifier ses affirmations pour éviter de dire des choses qui sont indignes de Dieu.

2.1.2.4 Attributs et perfections divines

Quand on parle de Dieu, la connaissance de Dieu est limitée mais elle est vraie néanmoins. Mais il faut s'entendre sur cette simplicité divine, sur cette éternité divine, sur cette immuabilité divine.

St Thomas d'Aquin traite donc des attributs de Dieu et des perfections divines dans les questions 3 à 14 de la partie I de la *Somme Théologique* [ST72].

Le premier attribut (question 3) est la simplicité de Dieu. Les principaux attributs sont essentiellement définis par la négative.

Dieu est ainsi :

- immuable, c'est-à-dire non muable ; il ne change pas ;
- infini, donc non fini ;

- impassible, etc.

Dieu est amour, mais il n'aime pas comme nous : plus que nous, mieux que nous et autrement que nous.

Parmi les perfections divines mentionnées par St Thomas, on trouve :

(1) la sainteté : Dieu est saint. Saint signifie : "être séparé de". Dieu n'est pas comme nous, ce n'est pas une créature. Sainteté veut dire sans mélange. Pur. Simple. C'est uniquement par la grâce de Dieu qu'on peut le rejoindre.

(2) simplicité

(3) bonté : perfection. On est parfait quand on est bon, sans corruption de mal. Dieu n'est pas atteint par le mal, il n'est pas susceptible de déchoir.

(4) infinité : Dieu est infini. Dieu n'est limité par rien. Parce que Dieu est infini, on dit que Dieu est immense, non mesurable. Il est présent partout.

(5) immuable : il n'est pas susceptible de changement. Il est acte pur, au-delà de tout changement, au-delà de toute mutabilité. De là découle l'éternité divine : intact, sans variation.

(6) un : unité : unicité (il n'y a qu'un seul Dieu), unité (unité d'essence, unité de simplicité, Dieu est insécable, Dieu n'est pas divisible).

L'amour n'est pas une perfection de l'être de Dieu, cela fait partie de l'agir de Dieu.

2.2 Dieu agit

Après avoir considéré l'être de Dieu en tant qu'il est un, sa substance, sa nature, sa simplicité, sa perfection, son éternité, etc, nous allons maintenant aborder son agir. Ou, pour citer à nouveau St Thomas d'Aquin :

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 14, pr.]

« Après avoir considéré ce qui concerne la substance de Dieu, il reste à considérer ce qui concerne son opération. »

Post considerationem eorum quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quae pertinent ad operationem ipsius.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123369945

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1003.html#28893

Nous traiterons d'abord ici de l'agir de Dieu en tant que tel, puis nous aborderons succinctement les points suivants : la connaissance de Dieu (Question 14), sa volonté (Question 19) et sa toute puissance (Question 25).

2.2.1 Distinction de l'être et de l'agir de Dieu

D'abord, qu'est-ce que l'agir ? Ensuite, pourquoi distingue-t-on l'être de Dieu et son agir ?

2.2.1.1 Être et agir chez les créatures

Chez les créatures, l'être se distingue réellement de l'agir. Quand je dors, je n'exerce aucune activité intellectuelle. Pourtant, je n'ai pas disparu, j'existe bien. Pour agir, il faut bien exister, mais mon agir ne s'identifie pas à mon existence. L'être et l'agir sont deux niveaux différents.

Il y a aussi un niveau intermédiaire, la puissance : ce sont des capacités qui ne s'exercent pas nécessairement. Par exemple, j'ai appris des langues étrangères, donc j'ai cette capacité que n'a pas le petit enfant.

Il y a donc trois niveaux :

- existence, le simple fait d'être ;
- les puissances, les capacités qui viennent de cette existence ;
- les actions, le déploiement de ces capacités.

La distinction la plus importante est entre l'être et l'agir.

Dans les créatures, ces trois niveaux de réalité sont véritablement différents. On appelle ça une *distinction réelle*, car c'est vraiment distinct dans la réalité. Ce n'est pas parce que j'existe que je vais marcher. Il faut que j'apprenne pour pouvoir le faire.

2.2.1.2 Être et agir chez Dieu

Mais en Dieu, il n'y a pas de distinction réelle entre son être, sa puissance et son agir. Dieu est simple – c'est une propriété de son être -, il n'y a pas de distinction. Dieu s'identifie à son être, il s'identifie à sa puissance, il s'identifie à son action.

Cependant, on parle d'une part de son être, puis, d'autre part, de son agir. On en parle de façon séparée, car c'est plus facile pour nous de distinguer ces aspects. C'est une *distinction de raison*.

Il nous faut faire encore une distinction : on peut considérer deux types d'actions :

- l'action transitive : celle qui passe de l'agent à la réalité extérieure ; elle transite.
- l'action immanente : au contraire, elle reste dans le sujet qui agit ; elle reste à l'intérieur de soi-même.

Prenons deux exemples simples. Le feu réchauffe l'eau de façon transitive. Le feu fait passer sa chaleur de lui-même à l'eau. La plaque électrique fait passer sa chaleur à la casserole puis à l'eau. Cette action donne une perfection à un agent extérieur. Le fait de chauffer ne va rien changer au feu, mais va donner quelque chose à l'eau.

Un autre exemple, cette fois-ci d'action immanente, c'est-à-dire une perfection en celui qui agit et non vers quelque chose d'extérieur. Quand j'étudie un livre, cela ne change rien au livre, mais cela me donne un peu plus de connaissance.

St Thomas utilise cette distinction pour construire son raisonnement dans la *Somme théologique* [ST72] et traiter de l'agir de Dieu, en tant qu'il est un. Il traite d'abord de l'agir immanent, puis de l'agir transitif.

En ce qui concerne l'agir immanent, pour St Thomas, un être spirituel a une intelligence – pour capter ce qui est à l'extérieur – et une volonté, pour, à partir de ce qui est connu, sortir de soi. Les questions 14 à 18 traitent donc de la connaissance de Dieu, les questions 19 à 24 de la volonté de Dieu, la question 25 de son agir transitif. Puis une question finale sur la béatitude sert de conclusion au traité.

Pour approfondir, on pourra lire Serge-Thomas Bonino, *Dieu, Celui qui est – De Deo ut uno* [Bon16].

2.2.2 Aspect connaissance, la science divine, ce que Dieu connaît

2.2.2.1 Dans l'Écriture

Dans l'Écriture, la connaissance de Dieu possède deux caractéristiques : elle est universelle et active.

Elle est universelle car Dieu connaît tout. La connaissance de l'homme est limitée, mais pas celle de Dieu, comme le dit Job :

Job 28, 24 [AELF] [hébreu]

24 Il voit jusqu'aux extrémités de la terre, il aperçoit tout ce qui est sous les cieux

Dieu connaît aussi l'homme, ce mystère qu'est l'homme, mieux que lui-même, c'est-à-dire mieux que l'homme ne se connaît lui-même.

Psaumes 139(138), 1–8 [AELF] [hébreu]

1 Yahvé, tu me sondes et me connais ;
2 que je me lève ou m'assoie, tu le sais, tu perces de loin mes pensées ;
3 que je marche ou me couche, tu le sens, mes chemins te sont tous familiers.
4 La parole n'est pas encore sur ma langue, et voici, Yahvé, tu la sais tout entière ;
5 derrière et devant tu m'enserres, tu as mis sur moi ta main.
6 Merveille de science qui me dépasse, hauteur où je ne puis atteindre.
7 Où irai-je loin de ton esprit, où fuirai-je loin de ta face ?
8 Si j'escalade les cieux, tu es là, qu'au shéol je me couche, te voici.

Enfin, sur cet aspect universel, cette connaissance embrasse tous les lieux, y compris ce lieu mystérieux qu'est le cœur humain. Mais elle embrasse aussi tous les temps (le passé, le présent, l'avenir). C'est pour cela qu'en Israël la divination était interdite :

c'est une prérogative divine [1], c'est l'homme qui cherche à se faire l'égal de Dieu, à connaître tous les temps.

Cette connaissance est également active. Ce n'est pas une connaissance théorique de l'homme que Dieu aurait à distance, enfermé dans une tour d'ivoire et ne cherchant à voir personne. C'est, au contraire, une connaissance qui s'engage : Dieu est un intellectuel engagé. Cette connaissance divine est indissociable de son action. Elle est transitive.

> **Exode 3, 7–8** [AELF] [hébreu]
>
> [7] J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple qui est en Égypte. J'ai entendu son cri devant ses oppresseurs ; oui, je connais ses angoisses.
> [8] Je suis descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens et le faire monter de cette terre vers une terre plantureuse et vaste, une terre qui ruisselle de lait et de miel.

Le croyant, c'est celui qui sait que Dieu sait tout et qu'il va agir. Inversement, l'athée est celui qui pense que Dieu n'intervient pas dans les affaires humaines, il peut donc faire le mal en toute impunité. C'est ainsi que la Bible présente l'incroyant.

2.2.2.2 La science divine chez St Thomas (Question 14)

Thomas d'Aquin a une méthode, une approche systématique, toujours en deux étapes :

(1) est-ce que ça existe ? est-ce que l'objet qui m'intéresse existe ?

(2) quelle est la nature de cet objet ?

Le premier article de la question 14 est donc le suivant : Est-ce qu'il y a une science divine ? Puis, les articles suivants, de l'article 2 à 16 interrogent la nature de cette science : Est-ce que Dieu se connaît lui-même ? Est-ce que Dieu connaît autre chose que lui-même ?

Ensuite, St Thomas étudie les caractéristiques de la science divine et en particulier la connaissance de Dieu sur certains objets : Est-ce que Dieu connaît ce qui n'est pas ? Est-ce qu'il connaît le mal ? etc.

(1) Dieu est la pensée de la pensée, une pensée créatrice.

L'approche de St Thomas sur la question de "Est-ce que Dieu se connaît lui-même ?" s'inscrit dans une démarche philosophique. Elle s'oppose au néoplatonisme dans lequel ce qui est le plus élevé, l'Un, est au-dessus de l'intellect ; on introduit ici une dualité.

Regardons d'abord cette citation de Plotin, dans les Ennéades. Plotin appartient au courant du néoplatonisme.

[1] Dans le 1er livre de Samuel, on voit Saül, à qui Dieu ne répond plus, qui va voir une prophétesse, nécromancienne dans la traduction AELF, 1 Samuel 28, 3–25.

Plotin – *Ennéades* [Plo, livre V, chap. 3, §13] –

« La réalité la plus simple de toutes n'a pas la pensée d'elle-même ; si elle l'avait, elle serait une multiplicité. Donc elle ne pense pas, on ne la pense pas. »

source : [français][a] [grec][b]

[a] https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/enneade53.htm#XIII
[b] https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/enneade53gr.htm#XIII

Avec cette idée, Dieu ne peut pas se penser lui-même. St Thomas prend parti pour Aristote. Chez Aristote, Dieu se définit comme pensée de la pensée ; c'est une des définitions de Dieu, ou du Dieu :

Aristote – *Métaphysique* [Aria, livre 12, chap. 9, 1074 §4, 33-34] – (trad. J. Tricot, p. 701)

« L'Intelligence suprême se pense elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent, et sa Pensée est pensée de pensée. »

Αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

source : autre trad. [français][a] [grec][b]

[a] https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/metaphyque12.htm#94
[b] https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/metaphyque12gr.htm#94

Aristote – *Métaphysique* [Aria, livre 12, chap. 9, 1074b 22-28] – (trad. J. Tricot, p. 700)

« Ou elle se pense elle-même, ou elle pense quelque autre chose. [...] Il est évident qu'elle pense ce qu'il y a de plus divin et de plus digne, et qu'elle ne change pas d'objet car ce serait un changement vers le pire, et une pareille chose serait déjà un mouvement. »

Ἔτι δὲ εἴτε νοῦς ἡ οὐσία αὐτοῦ εἴτε νόησίς ἐστι, τί νοεῖ; Ἢ γὰρ αὐτὸς αὑτὸν ἢ ἕτερόν τι· καὶ εἰ ἕτερόν τι, ἢ τὸ αὐτὸ ἀεὶ ἢ ἄλλο. Πότερον οὖν διαφέρει τι ἢ οὐδὲν τὸ νοεῖν τὸ καλὸν ἢ τὸ τυχόν; καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων; Δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον

γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον. Πρῶτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησίς ἐστιν ἀλλὰ δύναμις, εὔλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως·

source : autre trad. [français][a] [grec][b]

[a] https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/metaphyque12.htm#94

[b] https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/metaphyque12gr.htm#94

Pour Aristote, il s'agit d'une activité perpétuelle de pensée. La pensée étant au-dessus de tout et Dieu étant la pensée la plus parfaite, c'est la pensée de la pensée. Dieu exerce continuellement cette activité de se penser soi-même.

En même temps, St Thomas affirme que Dieu connaît le monde, et il va s'opposer à une certaine interprétation de l'aristotélisme. Dans certains textes d'Aristote, il y a unes description d'un Dieu autiste, enfermé sur lui-même, qui ne veut pas déchoir en s'intéressant au monde qui est en deçà de lui. La pensée divine ne peut pas s'écarter de la perfection parfaite qui est lui-même, elle ne peut pas s'abaisser à des objets inférieurs.

En réalité, la pensée d'Aristote est plus ambiguë. On peut l'interpréter dans un sens très chrétien, mais aussi dans cet autre sens de Dieu dans sa tour d'ivoire. Pour St Thomas, cette connaissance de Dieu par lui-même n'empêche pas que Dieu connaisse le monde. Parce que Dieu connaît le monde à travers lui-même.

Thomas d'Aquin – ***Commentaire du traité des métaphysiques d'Aristote*** **[dAqa, lib. 12 l. 11 n. 14, §2613]** –

Dieu est le seul objet direct de sa pensée.

Cum igitur ostensum sit quod primum sit suum intelligere.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/philosophie/commentairemetaphysique.htm#_Toc455066398

[b] https://www.corpusthomisticum.org/cmp12.html#84184

Thomas d'Aquin – ***Commentaire du traité des métaphysiques d'Aristote*** **[dAqa, lib. 12 l. 11 n. 15, §2614]**

« En s'intelligeant, Dieu intellige toutes les autres choses. »

Nec tamen sequitur quod omnia alia a se sint ei ignota; nam intelligendo se, intelligit omnia alia.

sources : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/philosophie/commentairemetaphysique.htm#_Toc455066398
[b] https://www.corpusthomisticum.org/cmp12.html#84185

Les créatures sont en quelque sorte les objets indirects de sa pensée. Elles sont le fruit de sa création. En se contemplant comme créateur, Dieu voit les créatures. Pour bien connaître un artisan, il faut connaître les fruits de son art.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I[a] q. 14, a. 5, resp.]

« Si l'on connaît parfaitement quelque chose, il est nécessaire qu'on connaisse parfaitement sa puissance. Or on ne peut connaître parfaitement la puissance d'une chose si l'on ne connaît pas ce à quoi sa puissance s'étend. C'est pourquoi, puisque la puissance de Dieu s'étend à d'autres choses, du fait qu'elle est la première cause efficiente des êtres, il est nécessaire que Dieu connaisse d'autres choses que lui-même. »

Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit, alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit. Unde, cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis patet; necesse est quod Deus alia a se cognoscat.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123369950
[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1003.html#28928

Cette connaissance est liée à l'action de Dieu ; elle est active. Il y a donc une grande différence entre Dieu et nous. Pour l'homme, il y a d'abord les choses qui existent et ensuite, il les connaît. En Dieu, c'est l'inverse : c'est parce qu'il les connaît qu'ensuite elles existent.

Augustin tient un discours similaire dans son traité sur la Trinité :

St Augustin – *De la Trinité* [augd, livre XV, chap. XIII, §22] –

« Toutes ses créatures, spirituelles et corporelles, [Dieu] ne les connaît pas parce qu'elles sont, mais elles sont parce qu'il les connaît. »

source : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/s

aints/augustin/trinite/livre15.htm#_Toc512866746
[b] https://www.augustinus.it/latino/trinita/trinita_15.htm

(2) Connaissance de certaines réalités particulières

Après avoir étudié la nature de la science divine, St Thomas examine la connaissance de certaines réalités particulières :

- ce qui n'est pas
- le mal
- Dieu connaît ce qui pourrait exister, mais qui n'existe pas encore.

Par exemple, pour le mal, il connaît nos actions mauvaises, car il sait ce que nous aurions dû faire et que nous n'avons pas fait. Il connaît le mal indirectement, au travers du bien qui aurait dû être fait et qui est la raison pour laquelle il nous a créé, ce bien auquel il nous appelle.

2.2.2.3 Compatibilité entre cette science et notre liberté ?

Une question qui revient souvent est cette compatibilité ou incompatibilité entre la connaissance de Dieu et notre liberté. Ainsi, puisque Dieu connaît le futur, tout ce qui existe et qui existera, est-ce que cela n'entrave pas notre liberté ? Par exemple, si Dieu sait que le train de demain sera en retard, car le chauffeur va veiller ce soir, est-ce que ce conducteur a le choix ?

Le concile de Valence, dans son canon 3, répond positivement : oui, la science de Dieu et la liberté humaine sont bien compatibles.

Canon *sur la prédestination* du concile de Valence [val55, Canon 3 – Dz 627] –

Canon 3. « La prescience de Dieu n'a imposé à aucun méchant une nécessité qui l'eût empêché d'être autre, mais ce que celui-ci serait de par sa propre volonté, en tant que Dieu qui sait toutes choses avant qu'elles ne soient, il l'a su par avance en raison de sa majesté toute-puissante et immuable. »

Nec prorsus ulli malo praescientiam Dei imposuisse necessitatem, ut aliud esse non posset, sed quod ille futurus erat ex propria voluntate, sicuti Deus, qui novit omnia antequam fiant, praescivit ex sua omnipotenti et incommutabili majestate.

source : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f05.htm#cki
[b] http://patristica.net/denzinger/enchiridion-symbolorum.html

Par exemple, le Christ savait que Judas le trahirait, mais la trahison de Judas est bien un acte libre de Judas.

On parle de la science des *futurs contingents*. Il s'agit de *futurs* – Dieu les connaît avant qu'ils n'arrivent. Mais ils sont contingents, par opposition à nécessaires, car ils relèvent de la liberté d'un sujet. Si ces futurs étaient nécessaires, l'homme pourrait les connaître. Par exemple, s'il y a une panne, on sait que le train va s'arrêter.

Comment donc Dieu peut-il connaître ces actes contingents ? Thomas argumente que la science divine regarde toutes ces choses comme présentes à son éternité, qui est au-dessus du temps et embrasse toute chose. C'est sa connaissance universelle. On retrouve cette explication dans la conclusion de l'article 13 de la question 14 :

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 14, a. 13, resp.]

« Bien que les contingents se réalisent successivement, Dieu ne les connaît pas en eux-mêmes successivement comme nous, mais simultanément. Car sa connaissance, tout autant que son être, a pour mesure l'éternité ; or l'éternité, qui est tout entière à la fois, englobe la totalité du temps [...]. De la sorte, tout ce qui se trouve dans le temps est éternellement présent à Dieu, non seulement en tant que Dieu a présentes à son esprit les raisons formelles de toutes choses, ainsi que certains le prétendent, mais parce que son regard se porte éternellement sur toutes les choses en tant qu'elles sont présentes. Il est donc manifeste que les contingents sont connus de Dieu infailliblement en tant que présents sous le regard divin dans leur présence, et cependant, par rapport à leurs propres causes, ils demeurent des futurs contingents. »

Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul. Quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse, aeternitas autem, tota simul existens, ambit totum tempus, [...]. Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis comparata.

source : [français][a] [latin][b]

[a] `http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123369958`

[b] `https://www.corpusthomisticum.org/sth1003.html#28994`

2.2.3 Autre faculté spirituelle : la volonté (Question 19)

En raison de son intelligence, un être spirituel est doué de volonté. Alors que l'intelligence est centripète – elle ramène à soi – la volonté est centrifuge – elle nous pousse vers l'extérieur.

Dieu a donc une volonté. Mais sa volonté s'identifie à Dieu lui-même, puisque Dieu est simple.

Sa volonté, c'est d'aimer. Quel est l'objet de cet amour ? Comme pour la science divine, l'objet de cet amour est Dieu lui-même. Mais pour autant, Dieu n'est pas un égoïste. Un égoïste est quelqu'un qui se prend pour le centre du monde. Or Dieu EST le centre du monde.

En s'aimant lui-même, Dieu aime ses créatures. Pour la connaissance, Dieu connaît indirectement ses créatures. C'est pareil ici, les créatures vont trouver leur accomplissement en Dieu. Dieu ne crée pas pour combler un besoin, mais pour les créatures elles-mêmes ; pour qu'elles parviennent à leur accomplissement ultime qui est Dieu lui-même. C'est sa volonté.

Dieu veut pour les créatures le plus grand bien qui soit – c'est Dieu lui-même. Il va se donner comme la finalité des créatures qu'il a créées. Il veut l'existence et le bonheur des créatures.

2.2.3.1 Est-ce que Dieu est libre ? liberté de choix *vs* liberté de spontanéité

Dieu choisit librement de créer, mais, cependant, il s'aime nécessairement. Car il aime l'objet le plus éminent qui est Dieu lui-même. De même, il veut nécessairement sa propre bonté car il est bon.

Cela peut paraître paradoxal, car le propre de l'amour noble – l'amour d'amitié, chez Thomas, dont une de ses formes éminentes est l'amour conjugal – est qu'on choisit l'objet de son amour : je choisis de t'aimer toi.

Dieu, en quelque sorte, n'a pas le choix. Il doit nécessairement s'aimer lui-même en premier objet. Est-ce une perfection s'il est condamné à s'aimer lui-même ?

Distinguons deux types de liberté : la *liberté de spontanéité* et la *liberté de choix*.

La liberté de spontanéité est caractérisée par l'absence de contrainte. Le lion qui s'échappe du zoo est plus libre que le lion enfermé dans sa cage. L'étudiant qui vient de finir ses concours est plus libre que celui qui révise.

La liberté de choix : pour aller à Rome, je peux passer par Paris ou par Nice, car tous les chemins mènent à Rome. C'est possible car tout bien créé est relatif ; le seul bien absolu est Dieu. Je peux donc choisir A ou B selon ce que A ou B favorise mon bonheur. Puisque seul Dieu accomplit le bonheur, je suis libre par rapport à ces biens qui ne sont pas Dieu. Tous les biens créés peuvent mener à Dieu – s'ils sont bien utilisés. Mais pas pour la fin ultime, où seul Dieu donne le bien absolu. Ce qui compte ce n'est pas seulement les choix, mais aussi l'orientation de ces choix. Qu'est-ce que je choisis comme finalité ?

Thomas explique bien cette distinction dans la question 62 qui traite des anges.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 62, a. 8, sol. 3]

« Que le libre arbitre puisse faire des choix divers tout en gardant son orientation vers la fin appartient à la perfection de sa liberté, mais qu'il choisisse quelque chose en se détournant de l'orientation vers la fin, cela relève d'un défaut de liberté. Le libre arbitre est donc plus grand chez les

anges qui ne peuvent pécher que chez nous qui pouvons pécher. »

Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius, sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde maior libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123370232

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1050.html#31032

Le libre arbitre grandit donc quand on s'oriente vers la fin ultime.

Pour résumer, sur ce sujet du libre arbitre et de la liberté, finalement la faculté de choisir est secondaire dans la liberté ; ce qui est premier, c'est l'orientation de la personne vers le bien absolu.

Si, par analogie, on applique ces catégories à Dieu, il a une liberté de spontanéité parfaite : Dieu est souverainement libre. En revanche, il n'a pas le choix du premier objet de son amour.

Ce n'est pas un problème, car ce qui compte, ce n'est pas le choix lui-même, c'est l'objet du choix, sa finalité ; ici, le plus parfait, Dieu !

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 19, a. 3, resp.]

« Dieu veut nécessairement sa bonté comme notre volonté veut nécessairement le bonheur. »

Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult ; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123369988

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1015.html#29205

2.2.3.2 Les caractéristiques de la volonté divine

St Thomas identifie trois caractéristiques de la volonté divine :

(1) la volonté de Dieu s'accomplit toujours ;

(2) elle ne change pas ;

(3) enfin, la volonté divine fonde et respecte l'autonomie des créatures.

La volonté de Dieu s'accomplit toujours. St Thomas distingue souvent la cause première et les causes secondes. Dieu est le fondement du réel. Les causes secondes,

les créatures agissent. Mais comme elles sont créées, elles agissent fondées sur la cause première. La cause première fonde l'être et l'agir des causes secondes. Dans l'ordre des causes secondes, il peut y avoir des interférences dans l'ordre des causes secondes.

Par exemple, supposons que je veuille rendre visite à mes parents, mais que les grèves des trains m'empêchent d'y aller. Il y a des interférences entre ces volontés des causes secondes. Puisque Dieu est à l'origine de tout, il ne peut pas y avoir d'incompatibilité à son niveau. Sa volonté s'accomplit toujours.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 19, a. 6, resp.]

« Comme donc la volonté de Dieu est cause universelle à l'égard de toutes choses, il est impossible que la volonté de Dieu n'obtienne pas son effet. C'est pourquoi, ce qui semble s'écarter de la divine volonté dans un certain ordre y retombe dans un autre. Le pécheur, par exemple, s'éloigne de la divine volonté en faisant le mal ; mais il rentre dans l'ordre de cette volonté par le châtiment que lui inflige la justice. »

Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium, sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per eius iustitiam punitur.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123369991

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1015.html#29234

Qu'en est-il du pécheur ? Il n'accomplit pas la volonté de Dieu. Le péché n'est pas voulu par Dieu, il est seulement permis par Dieu. D'après Thomas, la volonté de Dieu s'accomplit quand même, ici avec l'exemple de la punition. Le dessein de Dieu sur nous est comme le GPS qui recalcule tout le temps l'itinéraire.

On peut se demander pourquoi on prie pour cet accomplissement de la volonté de Dieu dans la prière du Notre Père. En priant, on agit et on accomplit la volonté de Dieu.

Une autre question concerne l'enfer et la possibilité pour la créature d'y aller, au sens où l'on peut librement refuser Dieu. Il faut distinguer la volonté antécédente et la volonté conséquente. Dans sa volonté antécédente, Dieu, avant la création, veut que tous les hommes soient sauvés. Dans sa volonté conséquente, conséquente à la liberté de l'homme, il veut laisser l'homme libre. Dès lors, le châtiment éternel est la réalisation de la volonté de Dieu qui laisse l'homme libre.

La volonté de Dieu ne change pas. Dieu est immuable, on l'a vu dans son être. La connaissance de Dieu ne change pas donc pas. Le changement ne vient pas de la

volonté de Dieu, mais de l'homme lui-même qui se détourne de Dieu.

St Thomas interprète les nombreux passages bibliques où Dieu semble changer d'avis. Par exemple en Genèse 6 avec le déluge :

Genèse 6, 5–6 [AELF] [hébreu]

[5] Le Seigneur vit que la méchanceté de l'homme était grande sur la terre [...].
[6] Le Seigneur se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre et il s'affligea dans son cœur.

St Thomas dit ici que ce regret s'entend au sens métaphorique. Dieu ne découvre pas que l'homme fait le péché. Mais l'Écriture décrit le comportement de Dieu selon des mécanismes humains pour montrer que Dieu est proche.

La volonté divine fonde et respecte l'autonomie des créatures. Si Dieu voit tout, y a-t-il encore une place pour une certaine autonomie des créatures ?

Pour certains philosophes, antérieurs à St Thomas, la liberté serait possible uniquement parce que Dieu serait trop loin pour tout voir.

Mais dans l'approche chrétienne, il y a à la fois une parfaite connaissance de la part de Dieu et une réelle liberté de la part des créatures. St Thomas dit que la volonté divine va décider des modalités d'action des causes secondes (causes nécessaires *versus* causes contingentes). La liberté fait partie de cette contingence.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 19, a. 8, resp.]

« Comme la volonté divine est parfaitement efficace, il s'ensuit que non seulement les choses qu'elle veut se produisent mais qu'elles se produisent de la manière que Dieu veut. Or Dieu veut que certaines choses se produisent nécessairement et d'autres, de façon contingente, afin qu'il y ait un ordre dans les choses, pour la perfection de l'Univers. C'est pourquoi il a préparé pour certains effets des causes nécessaires, qui ne peuvent défaillir, et d'où proviennent nécessairement les effets ; et pour d'autres effets il a préparé des causes défectibles, dont les effets se produisent de manière contingente. Ainsi donc ce n'est pas parce que leurs causes prochaines sont contingentes que des effets voulus par Dieu arrivent de façon contingente, mais c'est parce que Dieu a voulu qu'ils arrivent de façon contingente qu'il leur a préparé des causes contingentes. »

Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri ; sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, et quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate

proveniunt, quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo, eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes, sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123369993

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1015.html#29252

Ainsi, comme pour l'ange au-dessus dans la question 62, un saint est plus libre qu'un pécheur. C'est un des points qui fait partie des purifications.

Dieu crée le hasard. C'est la providence qui permet que certaines choses arrivent de façon contingente. Dieu veut que certains évènements arrivent de manière libre. Par exemple, le *fiat* de Marie ou son impéccance.

2.2.4 La toute puissance divine

Avec cet aspect, on quitte l'agir immanent et l'on entre dans l'agir transitif. Ici, on se concentre sur la puissance qui est à l'origine de l'agir de Dieu dans le monde. En particulier, en ce qui concerne la création, l'incarnation, la rédemption et les sacrements.

2.2.4.1 Enseignement biblique

Cette toute puissance est affirmée tout au long de l'Écriture sainte, notamment à travers la métaphore guerrière *Deo Sabaoth*, ie. le Seigneur des armées. Dieu est au-dessus du monde, il est bien au-dessus d'un chef de guerre.

Exode 15, 6–7 [AELF] [hébreu]

6 Ta droite Seigneur, magnifique en sa force ; ta droite, Seigneur, écrase l'ennemi ;
7 dans l'infini de ta victoire, tu abats tes adversaires »

Cette toute puissance est aussi exprimée à travers la création. On retrouve cette foi et cette confiance dans la prière de la mère en 2 Maccabées. En -167, le roi Antiochos IV Épiphane contrôle la Judée et persécute les juifs. Par exemple, il veut les forcer à manger du porc. Dans le livre de Maccabée 2, ou livre des martyrs d'Israël, sept frères sont faits prisonniers et doivent rejeter leur religion. Leur mère, et eux ensuite, font preuve d'une grande confiance en la toute puissance de Dieu qui crée toutes choses.

2 Maccabées 7, 28–29 [AELF] [Grec Theotex]

[28] Je t'en conjure, mon enfant, regarde le ciel et la terre et vois tout ce qui est en eux, et sache que Dieu les a faits de rien (οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν) et que la race des hommes est faite de la même manière.
[29] Ne crains pas ce bourreau, mais, te montrant digne de tes frères, accepte la mort, afin que je te retrouve avec eux dans la miséricorde.

Dans la résurrection du Christ, on a la manifestation la plus éclatante de la toute puissance divine ; mais, en même temps, la toute puissance est présentée à travers le service aux plus petits dans Marc 10.

Marc 10, 42–45 [AELF] [grec]

[42] Vous savez que ceux qu'on regarde comme les chefs des nations dominent sur elles en maîtres et que les grands leur font sentir leur pouvoir.
[43] Il ne doit pas en être ainsi parmi vous : au contraire, celui qui voudra devenir grand parmi vous, sera votre serviteur,
[44] et celui qui voudra être le premier parmi vous, sera l'esclave de tous.
[45] Aussi bien, le Fils de l'homme lui-même n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude.

Ainsi la toute puissance n'a rien à voir avec la tyrannie ou avec une auto-affirmation de soi.

2.2.4.2 La toute puissance de Dieu chez St Thomas (Question 25)

Dieu est simple, il est acte pur. Il n'y a donc aucune potentialité non réalisée. Tout est vie, tout est accompli, tout est plénitude d'être. De là découle une capacité d'agir infinie.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 25, a. 2, resp.]

« Il y a en Dieu une puissance active du fait qu'il est lui-même en acte. Or son être est un être infini [...], c'est pourquoi il est nécessaire que la puissance divine soit infinie. En effet, chez tous les agents on trouve que plus l'agent possède en perfection la forme par laquelle il agit, plus sa puissance d'agir est grande. Par exemple, plus un corps est chaud, puis il a de pouvoir d'échauffement et il pourrait chauffer infiniment si sa chaleur était infinie. C'est pourquoi, puisque l'essence divine elle-même par laquelle Dieu agit est infinie, [...] il s'ensuit que sa puissance est infinie. »

[...] secundum hoc potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est. Esse autem eius est infinitum, inquantum non est limitatum per aliquid recipiens ; [...] cum de infinitate divinae essentiae ageretur. Unde necesse est

quod activa potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur, quod quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo. Sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet maiorem potentiam ad calefaciendum, et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si eius calor esset infinitus. Unde, cum ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita, sicut supra ostensum est, sequitur quod eius potentia sit infinita.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123370028

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1015.html#29504

Thomas se pose ensuite la question d'actes qui seraient impossibles ou incompatibles avec la toute puissance de Dieu. Dieu peut-il commettre le péché ? Peut-il mentir ? Dieu peut-il faire des choses contradictoires ? Dieu peut-il faire ce qu'il ne peut pas faire ?

Le livre de la sagesse dit qu'il y a des choses incompatibles avec la toute puissance. Origène, un théologien de l'époque patristique, écrit :

Origène – *Contre Celse* [orib, III, §70, p. 160-161] –

« Dieu peut tout ce qu'il peut faire sans cesser d'être Dieu, d'être bon, d'être sage. [...] De même qu'une chose lumineuse de nature, parce qu'elle est lumière, ne peut causer l'obscurité, de même Dieu non plus ne peut commettre l'injustice, car le pouvoir de commettre l'injustice est contraire à sa divinité et à sa toute-puissance. »

Δύναται δὲ καθ' ἡμᾶς πάντα ὁ θεός, ἅπερ δυνάμενος τοῦ θεὸς εἶναι καὶ τοῦ ἀγαθὸς εἶναι καὶ σοφὸς εἶναι οὐκ ἐξίσταται. [...] Ἡμεῖς δέ φαμεν ὅτι, ὥσπερ οὐ δύναται τὸ πεφυκὸς γλυκαίνειν τῷ γλυκὺ τυγχάνειν πικράζειν παρὰ τὴν αὐτοῦ μόνην αἰτίαν, οὐδὲ τὸ πεφυκὸς φωτίζειν τῷ εἶναι φῶς σκοτίζειν, οὕτως οὐδ' ὁ θεὸς δύναται ἀδικεῖν· ἐναντίον γάρ ἐστιν αὐτοῦ τῇ θειότητι καὶ τῇ κατ' αὐτὴν πάσῃ δυνάμει ἡ τοῦ ἀδικεῖν δύναμις. [...]

source : [français][a] [grec][b]

[a] https://remacle.org/bloodwolf/eglise/origene/celse3.htm

[b] http://khazarzar.skeptik.net/books/origenes/cc/gr/03.htm

St Thomas confirme que Dieu ne peut pas faire de choses contradictoires :

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 25, a. 3, resp.]

« Quant aux termes qui impliquent contradiction, ils ne sont pas compris

dans la toute-puissance divine, parce qu'ils ne comportent point la qualité de possibles. »

Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123370029
[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1015.html#29513

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 25, a. 3, resp.]

« Pour cette raison, il convient de dire d'eux qu'ils ne peuvent pas être réalisés, plutôt que de dire : Dieu ne peut pas les faire. »

Unde convenientius dicitur quod non possunt fieri, quam quod Deus non potest ea facere.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123370029
[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1015.html#29513

Conclusion

Tel est le mystère de Dieu, infiniment transcendant et pleinement agissant dans le monde. Dieu sait tout et, en même temps, il fonde la liberté. Il est tout-puissant et il nous laisse faire. Dieu et l'homme ne sont pas des concurrents. Ils sont deux alliés, l'homme étant subordonné à Dieu. Dans l'action libre, l'homme fait tout, mais Dieu aussi.

Chapitre 3

La Sainte Trinité

3.1 Conditions pour faire de la théologie trinitaire 64
3.2 La pédagogie Divine 68
3.2.1 La révélation du nom à Moïse 68
3.2.2 Le Christ approfondit cette connaissance de l'Ancien Testament 68
3.2.3 Autres manifestations de Dieu Trinité 70
3.2.3.1 Tu es mon Fils [...] je t'ai engendré [...] j'ai mis sur lui mon Esprit 71
3.2.3.2 Un seul Dieu, un seul Seigneur 71
3.3 Erreurs et clarifications 72
3.3.1 Sabellianisme 73
3.3.2 Arianisme 76
3.3.3 Réponses de Pères de l'Église 76
3.3.4 Commun et propre : le trithéisme et la réponse des Pères Capadociens 78
3.3.4.1 Trithéisme 78
3.3.4.2 Réponse des Pères Capadociens 79
3.4 Connaître les Personnes Divines 81
3.4.1 Les Processions en Dieu 82
3.4.2 Les Relations Divines 85
3.4.3 Les Personnes Divines 88
3.5 Le Père, Le Fils et Le Saint-Esprit 90
3.5.1 La Personne du Père 93
3.5.2 La Personne du Fils 95
3.5.3 La Personne de l'Esprit-Saint 98

La Sainte Trinité est un très grand mystère, difficile à approcher. Ce mystère de Dieu, dans son intimité, dans ce qu'il est, nous échappe. Nous connaissons Dieu à travers ses créatures. Nous savons qu'il est Un. C'est ce que les hommes ont pu connaître. C'est ce que Dieu a commencé à révéler de lui-même quand il a commencé son dialogue avec les hommes ; dialogue rapporté dans la Bible. Ce que nous connaissons de plus ferme, c'est qu'il est le Dieu unique et un.

Ce n'est qu'avec la venue du Christ, qu'un certain voile a été levé sur le mystère intime, intérieur, de Dieu – la théologie, Dieu en lui-même. Et ce que nous connaissons de Dieu dans sa Trinité, c'est seulement ce qu'il a bien voulu manifester par le Christ. C'est à la fois peu et suffisant. Dieu a manifesté quelque chose de son mystère intérieur. Juste ce qu'il faut pour que nous puissions le connaître en vérité, l'aimer en vérité et savoir vers quoi nous sommes appelés.

Il ne faut pas trop attendre de la théologie trinitaire. Ce qu'on reçoit est suffisant pour notre vie chrétienne, mais ce ne sont que des aperçus, des lumières très limitées sur ce mystère. Essayons donc d'apprendre à ne pas dire de bêtises sur la sainte Trinité.

3.1 Conditions pour faire de la théologie trinitaire : le chemin contemplatif de la connaissance de Dieu Trinité

Avant d'aborder le mystère de la Trinité en tant que tel, les Pères de l'Église nous avertissent de la difficulté de la chose. La théologie trinitaire, c'est-à-dire considérer Dieu en lui-même dans le mystère des personnes divines, est une chose difficile. Par exemple, St Augustin nous avertit qu'il n'y a pas de sujet où l'erreur soit plus périlleuse.

St Augustin, *De la Trinité* [augd, livre I, chap. III, §5]

« ...ceux qui traitent de l'unité de la Trinité, Père, Fils et Esprit-Saint. Il n'y a pas de sujet, en effet, où soit plus périlleuse l'erreur, plus laborieuse la recherche, plus fructueuse la découverte (nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur) ».

sources : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/trinite/livre1.htm#_Toc512682601

[b] https://www.augustinus.it/latino/trinita/trinita_03.htm

St Augustin utilise les mots *erreur*, *recherche laborieuse* et *découverte fructueuse*. En effet, la Trinité a été la source des premières erreurs, des premières hérésies. Il y a donc eu des erreurs dans l'histoire du christianisme, et il y en a encore. La recherche est laborieuse car on ne s'élève pas de manière aisée vers Dieu. Il s'agit d'un effort spirituel : faire travailler notre intelligence sous la lumière de la foi. Enfin, la découverte est fructueuse : elle provoque en nous une foi plus droite, qui nous amène mieux vers Dieu.

Prenons maintenant quelques textes de pères de l'Église qui ont travaillé sur la théologie trinitaire. Cette théologie s'est développée en réponse à des erreurs, au IIe et au Ve siècle.

Grégoire de Nazianze – *Discours théologiques 27* [grea, §3-4] –

« Ce n'est pas à n'importe qui qu'il appartient de disputer sur Dieu. Ce n'est pas une aptitude qui s'acquiert à bas prix et ce n'est pas le fait de ceux qui se trainent à terre. J'ajouterai que ce n'est pas partout, ni devant tous, ni sur tous les points, mais en certaines circonstances, devant certaines personnes et dans une certaine mesure. Cela n'appartient pas à tous, car c'est le fait de ceux qui se sont exercés et sont avancés dans la contemplation (θεωρία) et, avant cela, qui ont purifié leur âme et leur corps, ou, à la rigueur, les purifient. Car toucher la Pureté sans être pur, cela n'offre, le cas échéant, aucune sécurité, pas plus que les rayons du soleil pour des yeux malades. À quel moment ? Lorsque nous prenons le temps de nous écarter de la fange et du désordre des choses extérieures, et lorsque la partie qui commande en nous n'est pas submergée par les images importunes et vagabondes. [...]

Nous devons rappeler Dieu à notre pensée plus souvent que nous ne respirons ; et, si l'on peut dire, nous ne devons rien faire d'autre que cela. Je suis de ceux qui approuvent la parole qui recommande de s'y exercer jour et nuit (cf. Psaumes 1, 2) [...] et, pour employer l'expression de Moïse en reposant sur sa couche, en se levant, en voyageant (cf. Deutéronome 6, 7), en faisant n'importe quelle autre action, se former à la pureté par ce souvenir. »

source : https://archive.org/details/250-saint-gregoire-de-nazianze-discours-27-31/page/n37

Ce premier texte est de Grégoire de Nazianze, un Père Capadocien. Il écrit en plein contexte des querelles trinitaires. À l'époque, le sujet passionnait tout le monde et, quand on allait chez le boucher, on discutait de querelle trinitaire en attendant qu'on découpe la viande. Grégoire redit l'importance du sujet et insiste sur le fait qu'on ne peut pas parler ou discuter de Dieu si on ne contemple pas assez ou si on n'est pas pur : "Nous devons nous rapporter à Dieu plus souvent que nous respirons."

Ce que Grégoire explique, c'est qu'on ne peut pas penser à la Sainte Trinité à la manière dont nous pensons à tous nos problèmes du quotidien. Ces choses les plus hautes nécessitent d'être dans une certaine disposition. Sans cela, Grégoire nous dit que si toutes nos pensées sont orientées vers la terre, c'est un mauvais départ. Par exemple, à l'égard de ses esclavages, de ses envies. Il faut prier Dieu, être en état de grâce, c'est-à-dire avoir une foi portée par la charité de l'Esprit-Saint, pour pouvoir se tourner vers le soleil de nos âmes.

Regardons maintenant un second texte, de St Augustin, dans lequel il nous donne quelques éléments supplémentaires. Grégoire nous dit qu'il faut une vie morale chrétienne. St Augustin donne d'autres conditions liées à la vie de notre intelligence.

St Augustin, *De la Trinité* [augd, livre I, chap. I, §1-2]

1, 1. "Le lecteur avant d'aborder notre traité sur la Trinité, doit se souvenir que notre plume surveille les artifices de ces gens qui se moquent des principes de la foi et qu'un attachement inconsidéré et déréglé à la raison

induit en erreur. [a] Quelques uns d'entre eux essayent de transposer aux réalités immatérielles et spirituelles ce que l'expérience sensible leur a appris sur les réalités corporelles, ou ce que la puissance naturelle de l'esprit humain, une réflexion aiguë, les ressources de la science, leur ont permis d'en saisir, et c'est d'après celles-ci qu'ils prétendent mesurer et se représenter celles-là. [b] Il en est d'autres qui demandent à la nature de l'esprit humain, voire à ses états, de leur donner une idée de Dieu. [...] [c] Il y en a d'autres encore qui s'efforcent de s'élever au-dessus de l'univers créé, évidemment soumis au changement, pour fixer leur regard sur la substance immuable qui est Dieu. [... Ceux-là] préfèrent s'entêter dans leurs opinions erronées que désavouer les idées qu'ils ont soutenues."

1, 2. "Pour débarrasser l'esprit humain de toutes ces erreurs, la Sainte Écriture, qui se met à la portée des petits (*parvulis congruens*), n'a négligé aucune catégorie de choses dont le langage pouvait, si l'on peut dire, nourrir notre esprit, pour lui permettre de grandir peu à peu, en quelque sorte, jusqu'aux réalités divines et sublimes (*gradatim ad divina... assurgeret*)."

sources : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/trinite/livre1.htm#_Toc512682597

[b] https://www.augustinus.it/latino/trinita/trinita_01.htm

Augustin vise ceux qui veulent aborder le mystère de la Trinité comme on aborde un problème technique, scientifique, qu'on s'apprêterait à résoudre. Il faut se méfier de notre raison. Il distingue plusieurs types de problèmes. D'abord, c'est le cas 1.1.a, notre raison va avoir tendance à appliquer à Dieu des images, des comparaisons, des métaphores de ce monde, que l'on connaît. Elles seront toutes défaillantes face au mystère de Dieu. De la même façon, comme nous avons appris à l'école à utiliser notre raison pour comprendre le monde, nous allons vouloir comprendre la Trinité comme un nouveau problème. Attention à nos manières habituelles de raisonner ; elles sont d'emblée défaillantes ou trompeuses. Exemple : pour considérer l'unité du Père du Fils et du Saint-Esprit, on va chercher à considérer l'unité la plus profonde qu'on connaisse comme le couple ou la famille. Et l'on va dire que l'unité de Dieu est comme la famille ou un couple très unis. Non. Dans un couple il y a toujours deux individus distincts, séparés , différents. Ce n'est pas le cas en Dieu. St Augustin parle aussi, c'est le cas 1.1.b, de ceux qui ont une manière de méditer, de prier, de s'élever spirituellement, dans laquelle on trouverait en soi une espèce d'idée, d'intuition, de Dieu trinité, par laquelle on entrerait comme en contact avec ce mystère. Ici aussi, dit Augustin, ce n'est pas possible.

Augustin conclut en disant qu'il ne peut pas y avoir d'explication qui vienne de nous mais uniquement de ce que Dieu a pu dire de lui-même. Nous ne pouvons pas la connaître ou la démontrer à partir de notre connaissance du monde. C'est uniquement parce que Dieu se révèle que nous pouvons le connaître, lui, Dieu.

Enfin un dernier texte de St Thomas d'Aquin qui fait le bilan des premiers siècles de la réflexion trinitaire. Thomas dit que ce pourquoi nous en faisons une théologie trinitaire, c'est pour répondre aux erreurs. Nous n'abusons pas d'une curiosité. Nous

ne cherchons pas à dévoiler un mystère, mais à défendre la foi orthodoxe, la foi catholique.

Thomas d'Aquin – *De Potentia* [dAqb, q. 9 a. 5, resp.] [trad. Emery]

« Les saints Pères ont été obligés de traiter [de la pluralité des personnes en Dieu] de manière développée en raison des objections élevées par les contradicteurs de la foi en cette matière et sur d'autres objets qui relèvent aussi de la foi ; ils l'ont pourtant fait de manière modeste et avec respect, sans prétendre comprendre. Et une telle recherche n'est pas inutile, puisque par elle l'esprit est élevé pour saisir quelque chose de la vérité qui suffit pour exclure les erreurs. C'est pourquoi saint Hilaire explique : "En croyant cela — à savoir la pluralité des personnes en Dieu —, commence, avance, persévère. Même si je sais que tu n'arriveras pas au terme, je te féliciterai pourtant de ton progrès. En effet, celui qui avec piété poursuit l'infini, même s'il ne l'atteint jamais, tire néanmoins profit de sa marche en avant" » ; Hilaire de Poitiers, *De Trinitate*, II, 10 ([hilb, p. 295]).

Dicendum quod pluralitas personarum in divinis est de his quae fidei subiacent, et naturali ratione humana nec investigari nec sufficienter intelligi potest ; sed in patria intelligendum expectatur, cum Deus per essentiam videbitur visione fidei succedente. Sed tamen sancti patres propter instantiam eorum qui fidei contradicunt, coacti sunt et de hoc disserere, et de aliis quae spectant ad fidem, modeste tamen et reverenter absque comprehendendi praesumptione. Nec talis inquisitio est inutilis, cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum quod sufficiat ad excludendos errores. Unde Hilarius dicit : hoc credendo, scilicet pluralitatem personarum in divinis, incipe, percurre, persiste ; et si non perventurum me sciam, tamen gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo.

autre sources : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/questionsdisputees/questionsdiputeessurlapuissancedieulatinfra.htm#_Toc216953245

[b] https://www.corpusthomisticum.org/qdp8.html#60615

Thomas écrit : "Ils l'ont pourtant fait de manière modeste, avec respect, sans comprendre". Ici, il faut comprendre au sens de tout maîtriser. On ne connaît que de manière modeste.

Thomas reprend aussi une citation St Hilaire qui nous dit qu'avec toutes nos limites et avec cette approche modeste, et en partant de l'Écriture sainte, nous allons avancer. C'est une source de grande joie que de faire de la théologie trinitaire, cela nourrit la vie chrétienne.

3.2 La pédagogie Divine

Dieu nous fait entrer dans la connaissance de son mystère de façon que nous puissions y entrer. Comme un bon instituteur, il révèle progressivement ce que nous sommes capables de porter. On va se concentrer ici sur quelques étapes.

3.2.1 Premier grand moment de la théologie trinitaire : la révélation du nom à Moïse

Exode 6, 2–3 [AELF] [hébreu]

2 « Dieu parla à Moïse et lui dit : Je suis יהוה
3 Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El Shaddaï, mais mon nom de יהוה, je ne le leur ai pas fait connaître. »

Dans Exode 6, Dieu donne son nom à Moïse, un nom qu'on ne peut pas prononcer. C'est un nom propre, tous les autres noms connus avant sont des noms de son action : par exemple le tout-puissant, celui qui est au principe de tout. Si je dis le Seigneur, je dis que je suis le sujet de Dieu.

Le nom révélé à Moïse, celui qui est, c'est un nom dans lequel Dieu dit à l'Homme qui il est sans se rapporter à son action. C'est Dieu en lui-même. Ce nom va devenir, pour le judaïsme, le trésor le plus précieux de sa connaissance de Dieu.

Israël connait ainsi le nom de Dieu, son nom éternel, qui Il est. Mais, dans ce nom il y aussi une très grande limite. C'est un simple nom, un petit mot. Un nom qui veut dire "celui qui est" ; on ne comprend pas trop. Mais cependant, la connaissance de ce nom est majeure, car ce nom nous dit qui est Dieu, ce qu'il est pour nous.

Ceci va déterminer la manière pour Israël de confesser son Dieu. Dans l'acte de foi d'Israël, on commence par cette confession du Dieu qui s'est présenté à Moïse, dans Deutéronome 6 :

Deutéronome 6, 4–5 [AELF] [hébreu]

4 Écoute, Israël : יהוה notre Dieu, יהוה est un.
5 Tu aimeras יהוה ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir.

Ce nom devient un point d'appui d'un amour de Dieu qui est appelé à gouverner toute la vie de celui qui l'a reçu. Et donc c'est une vraie spiritualité du nom de Dieu qui s'instaure en Israël. L'amour du nom de Dieu et l'amour de Dieu dans ce nom.

3.2.2 Le Christ approfondit cette connaissance de l'Ancien Testament

Prenons maintenant l'envoi par Jésus des apôtres après sa résurrection, dans la finale de *St Matthieu*, au chapitre 28.

Matthieu 28, 18–20 [AELF] [grec]

[18] Après sa résurrection, Jésus dit aux onze disciples ces paroles : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre.
[19] Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit,
[20] et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde. »

Après avoir lu les deux textes de l'Ancien Testament, nous voyons que le Christ approfondit ce qu'il avait révélé à Moïse. À savoir : les baptisant au nom, l'unique nom, un unique nom qui contient trois noms, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Le nom du Dieu unique devient un nom de trois, qu'on appelle des personnes. Car quand on dit Père, Fils, on parle de personnes. Par dérivation, on parlera aussi de personne pour le Saint-Esprit.

Du coup, le nom donné à Moïse s'éclaire du nom de trois personnes.

Nous voyons ces trois personnes se révéler dans la vie du Christ, et pour les temps apostoliques. Et il est possible de rechercher dans l'Ancien Testament tous ces passages où ces trois personnes sont préfigurées.

Regardons maintenant différents textes des Évangiles dans lesquels Jésus parle des autres personnes de la Trinité.

Luc 10, 21–22 [AELF] [grec]

[21] « À cette heure même, il tressaillit de joie sous l'action de l'Esprit-Saint et il dit : Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, [...]
[22] Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne sait qui est le Fils si ce n'est le Père, ni qui est le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler. »

Ici, dans Luc 10, on trouve un de ces noms, Esprit-Saint, qui s'exprime dans le Christ par un tressaillement intérieur, et après ce tressaillement, le Christ parle à son Père, à Dieu, comme son Père. Ce qu'il dit ici, c'est qu'il n'y a que lui qui connaisse le Père, comme il n'y a que le Père qui connaisse le Fils.

Autre texte, chez St Jean, chapitre 20. Ici le Christ distingue la manière dont lui se rapporte à son Père : son Dieu et notre Dieu, son Père et notre Père.

Jean 20, 17 [AELF] [grec]

[17] Jésus dit à Marie de Magdala, au matin de la résurrection, « va trouver mes frères et dis-leur : je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. »

Quand donc nous disons le Notre Père nous ne le disons pas comme Jésus le faisait. Lui s'adressait à son Père qu'il connaît, alors que nous, nous le connaissons très mal.

Et il y a d'autres témoignages de ces trois : que ce sont des personnes divines, dans l'Évangile de Jean et celui de Marc.

Jean 17, 11 [AELF] [grec]

11 « Père Saint ».

Marc 1, 24 [AELF] [grec]

24 « Je sais qui tu es : le Saint de Dieu ».

Jean 14, 26 [AELF] [grec]

26 « le Paraclet, l'Esprit-Saint ».

Jean 10, 33 [AELF] [grec]

33 « Les Juifs lui répondirent : Ce n'est pas pour une bonne œuvre que nous te lapidons, mais pour un blasphème et parce que toi, n'étant qu'un homme, tu te fais Dieu. »

Jean 16, 28 [AELF] [grec]

28 « Je suis sorti d'auprès du Père et venu dans le monde. De nouveau je quitte le monde et je vais vers le Père. »

3.2.3 Autres manifestations de Dieu Trinité

Nous ne connaissons pas simplement des noms ou des noms qui désignent des personnes à travers les paroles du Christ. Nous connaissons aussi un peu comment ces personnes sont l'une par rapport à l'autre à travers des épisodes importants, rapportés par les Évangiles. En particulier lors de la manifestation de la Trinité au baptême de Jésus et lors de la transfiguration.

3.2.3.1 Tu es mon Fils [...] je t'ai engendré [...] j'ai mis sur lui mon Esprit

Ce sont des sommets de l'Évangile, car Dieu se manifeste dans son mystère trinitaire. Ce sont des points d'appui pour notre foi.

Cette révélation emprunte les formes de l'Ancien Testament. Elle se sert de ce qui avait déjà été révélé pour nous conduire plus loin. Ce que dit la voix lors du baptême reprend des textes d'*Isaïe*, au chapitre 42 et du *Psaume* 2.

Isaïe 42, 1 [AELF] [hébreu]

1 « Voici mon serviteur que je soutiens, mon élu en qui mon âme se complaît. j'ai mis sur lui mon esprit [...] »

Dans le Psaume 2, David s'adresse à Dieu et Dieu s'adresse à David.

Psaumes 2, 7–8 [AELF] [hébreu]

7 « Il m'a dit : tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré.
8 Demande, et je te donne les nations pour héritage ».

Ces phrases, à l'époque du Christ, étaient interprétées de façon métaphorique. Quand Dieu dit "tu es mon fils", c'est une métaphore, c'est parce que David était particulièrement proche de Dieu que Dieu dit "tu es mon fils". Tu es comme mon fils, donc tu es mon fils.

De la même manière, on disait aussi, avec d'autres interprétations, que ce psaume représente le rapport de Dieu avec Israël. Israël est comme un fils pour Dieu. Ici aussi avec l'adverbe "comme". Car Israël obéit à la voix de Dieu.

Avant, c'était une interprétation imagée, métaphorique. Dans cette utilisation, lors du baptême de Jésus, ou lors de la transfiguration, on interprète de façon littérale. Quand Dieu dit "tu es mon fils", il ne veut pas dire "comme" mon fils, il veut bien dire "tu es mon fils".

Ici, le verbe utilisé, dans le *Psaume* 2 au verset 7 : "je t'ai engendré" doit être pris au sens le plus rigoureux, le plus fort. Nous ne prenons plus cela comme une métaphore.

Pour les premiers chrétiens, dès les premiers temps apostoliques, ce psaume va devenir un point important de la confession apostolique.

3.2.3.2 Un seul Dieu, un seul Seigneur

Un deuxième test de *pédagogie* est tiré de la première lettre de St Paul aux Corinthiens. Dès la première génération de chrétiens, on commence à tirer les conséquences de ce que Dieu a révélé.

1 Corinthiens 8, 6 [AELF] [grec]

6 « pour nous, en tout cas, il n'y a qu'UN SEUL DIEU, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, et UN SEUL SEIGNEUR, Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes »

Cette phrase est rigoureusement l'application de Deutéronome 6, 4, ce qui vient d'être révélé par le Christ. En effet, dans Deutéronome 6, 4 on a l'affirmation que Dieu est Un et, dans la phrase initiale, il y a une répétition : le seigneur (le nom) notre Dieu, le seigneur.

Deutéronome 6, 4 [AELF] [hébreu]

4 « Écoute, Israël : יהוה notre Dieu, יהוה est un. »

Paul dit que nous confessons le Seigneur que le Fils appelle le Père, et le Seigneur, le Fils. Il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, et un seul seigneur, le Fils.

St Paul va introduire quelque chose qui distingue le Père du Fils.

- Un seul Dieu, le Père, de qui tout vient, pour qui nous sommes.
- Le Fils, par qui tout existe, par qui nous sommes.

St Paul rajoute le rapport entre le Père et le Fils. Ce rapport s'entend par rapport au monde.

- Le Père est celui **de qui** et **pour qui**.
- Tandis que le Fils par rapport au monde, c'est **par qui** et **par qui**.

"De qui" désigne l'origine, "d'où". "Pour" désigne "vers", la fin, le terme. Le Père est donc associé à d'où on vient, et où on va. Alors que "Par qui" veut dire ce par quoi nous allons de cette origine à cette fin.

Dans cette phrase, nous sommes dans une relecture de Deutéronome 6, 4 qui tient compte de la révélation trinitaire et qui confesse que le Père et le Fils, que le Père et Jésus Christ, ils sont Dieu et ils sont le Dieu unique. Mais que l'un par rapport à l'autre, il y a quelque chose qui les distingue. Ils ont un rapport différent au monde, l'un et l'autre. Il y a unité en Dieu mais distinction des personnes.

3.3 Erreurs et clarifications

Cette révélation trinitaire, avec la propagation de l'Évangile, va être reçue et ré-exprimée. Il va falloir l'expliquer. On reçoit une connaissance, par la révélation, et, assez rapidement, elle est transmise en introduisant des erreurs.

Très tôt, les premiers pères de l'Église vont devoir réagir contre ces erreurs qui se répandent à propos de ce Dieu Trinité. Cependant, comme toutes les erreurs qui

suivront, ces hérésies serviront à faire progresser l'Église ; l'obligeront à clarifier sa foi.

Le grand moment de la clarification de la foi trinitaire, c'est le concile de Nicée (325). À ce concile, on va repousser deux grands types d'erreurs, mais Nicée va être aussi un point d'appui pour la réflexion sur la théologie trinitaire. Dans cette expression condensée de la foi catholique, on trouve un roc pour notre foi. En l'apprenant, on s'empêche de tomber dans les erreurs que Nicée vient rectifier.

Le credo (cf. Figure 3.1) commence par "Nous croyons en un seul Dieu", c'est-à-dire la foi de Moïse, puis continue par "… le Fils de Dieu" où le deuxième nom apparaît. On respecte donc à la lettre 1 Corinthiens 8, 6. On répète ainsi deux fois le Dieu unique. De plus, on ajoute à cette confession du Dieu unique, le fait que le Dieu unique est Père et qu'il est Fils. Le Père et le Fils se distinguent, en ce que le Fils est l'unique engendré.

Plus loin encore "… par qui tout a été …", toujours comme dans 1 Corinthiens 8, 6. On retrouve la même structure, l'application du Psaumes 2.

Le terme "unique engendré" insiste sur le fait qu'il n'y a que lui d'engendré. Et la suite nous permet d'affirmer comme dans le Credo qu'il est Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu.

"Nous croyons au Saint-Esprit". C'est seulement le concile de Constantinople I qui va clarifier des choses sur le Saint-Esprit, car il y avait alors une hérésie qui niait sa divinité. Le concile de Nicée n'a rien inventé. Il n'a rien ajouté à ce qui était déjà dans la révélation. Il n'a fait que tirer des conséquences.

Nicée permet donc de répondre à deux grandes erreurs au sujet de la Sainte Trinité.

(1) le Sabellianisme (du nom de Sabellius), appelé aussi Modalisme

(2) l'Arianisme (du nom d'Arius, il y aussi Eunome qui a proposé une variation d'Arius)

3.3.1 Sabellianisme

C'est une première manière de recevoir la révélation trinitaire qui va être erronée.

Nous croyons que Dieu, la Trinité, les trois personnes, nous sont manifestées dans ce qu'elles font pour le monde, ou dans leur rapport au monde. À travers ce qu'on appelle l'*économie* (*Oeconomia*), c'est à dire l'administration des choses. Tout ce que Dieu a révélé dans le monde, il le révèle en agissant dans le monde.

Par exemple, lors de la révélation du nom à Moïse. Il ne le révèle pas de façon spontanée, parce qu'il en a envie, mais parce qu'il s'apprête à sauver son peuple d'Égypte. En sauvant son peuple il y a comme une intimité plus profonde qui se crée entre Dieu et son peuple. Dieu nous a sauvés des Égyptiens, donc Dieu révèle quelque chose de plus de lui grâce à une plus grande proximité.

Le Sabellianisme consiste à dire que chaque fois que Dieu agit, il apparaît avec un nouveau visage. Et donc, lorsque Dieu se révèle comme Père, Fils ou Saint-Esprit, il ne fait que révéler un visage de lui-même. Ainsi quand Dieu fait le monde, il se révèle comme Père du monde car tout vient de lui. Un père, c'est l'origine, car tout procède du père. Il a alors un visage de père.

Symbole du Concile de Nicée I (325) [nic25] ; Traduction de St Hilaire de Poitiers

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν Πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε και ἀοράτων ποιητήν.	Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem visibilium et invisibilium factorem.	Nous croyons en un seul Dieu le Père toutpuissant, créateur de tous les visibles et invisibles
καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ,	Et in unum Dominum Iesum Christum Filium Dei,	Et en un seul Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, Unique engendré,
γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός,	natum de Patre, hoc est de substantia Patris,	engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père
Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ,	Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero,	Dieu de Dieu, Lumière de la Lumière, Dieu vrai du Dieu vrai,
γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ. [...]	natum non factum, unius substantiae cum Patre, quod Graeci dicunt homousion, per quem omnia facta sunt sive quae in caelo sive quae in terra ; [...]	Engendré, non pas créé, consubstantiel avec le Père, par qui tout a été, que ce soit au ciel ou sur terre. [...]
Καὶ εἰς τὸ Ἅγιον Πνεῦμα.	Et in Spiritum Sanctum.	Et au Saint-Esprit.
Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν,	Eos autem qui dicunt : erat quando non erat,	Quant à ceux qui disent : "Il était quand il n'était pas",
καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν,	et : priusquam nasceretur non erat,	ou "avant de naître il n'était pas",

Fig. 3.1 : Symbole du concile de Nicée.

Symbole du Concile de Nicée I (325) [nic25] ; Traduction de St Hilaire de Poitiers

καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, [ἢ κτιστόν,] ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, [τούτους] ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ [καὶ ἀποστολικὴ] ἐκκλησία.	et quia ex nullis extantibus factus est, quod Graeci exuconton dicunt, vel alia substantia, dicentes mutabilem et convertibilem Filium Dei, hos anathematizat catholica et apostolica Ecclesia.	ou qu'il est venu à l'existence de rien, ou qui disent que le Fils de Dieu est d'une substance ou hypostase différente, ou qu'il a été créé, ou qu'il est sujet à l'altération ou au changement, ceux-là, l'Église catholique et apostolique les anathématise.

Fig. 3.2 : Symbole du concile de Nicée (suite).

On va, par contre, l'appeler Fils quand il vient nous sauver, quand il se fait solidaire de nous. Quand on dit *Dieu Fils*, ça n'est que le visage de Dieu qui vient faire de nous des Fils.

Quand Dieu nous donne ses grâces et qu'il met en nous son Esprit, sa divinité, il se révèle comme Esprit-Saint. C'est son visage d'Esprit qui vient se révéler.

Il ne faut pas prendre les noms de Père, Fils et Esprit comme des personnes, mais comme des visages, comme des manières de voir Dieu. Il n'y a qu'un Père.

Le sabéllien va nier qu'il y ait en Dieu une distinction réelle de trois sujets. Pour lui les trois ne sont qu'un.

C'est ce dont parle Tertullien quand il écrit *contre Praxeas*, un disciple Sabéllien :

Tertullien – *Adversus Praxeas* [tera, p. 1, 1] –

« Il [Praxeas, disciple de Noët] affirme un Unique Seigneur, Tout-puissant et Créateur du monde, et sur cet Unique il conçoit une hérésie. Il dit que c'est le Père lui-même qui est descendu dans la Vierge, que c'est lui-même qui est né d'elle, qu'il a souffert, et enfin que lui- même est Jésus-Christ ».

Unicum dominum vindicat, omnipotentem mundi conditorem, ut et de unico haeresim faciat. ipsum dicit patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum, denique ipsum esse Iesum Christum.

source : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.tertullian.org/french/g3_06_adversus_praxean.htm

[b] https://www.tertullian.org/latin/adversus_praxean.htm

3.3.2 Arianisme

L'Arianisme consiste en l'erreur opposée. Il part de la confession du Dieu unique des juifs. Il n'y a donc qu'un seul Dieu, qu'un seul seigneur. S'il n'y a qu'un seul Dieu, tout ce qui est *de Dieu* n'est pas vraiment Dieu ou pas du tout Dieu. Or, il nous est dit que le Fils est engendré du Père. Donc, il n'est pas vraiment le Dieu unique puisqu'il vient après lui. Il est simplement plus parfait que les créatures, qui viennent ensuite.

Mais, dans cette vision erronée, dans l'échelle des processions (au sens de *procède de*), on a d'abord "Dieu Un", puis le "Fils" produit par le Père, puis, par ce Fils, il va produire les "Créatures", d'abord les anges, puis le reste.

Engendré, ce n'est qu'une modalité de "créé". Dès lors qu'on procède de Dieu, on est dans le genre des créatures, des productions. Et donc le Fils ne serait que la première production, la plus sublime, la plus haute. Car Dieu est unique.

Arius va s'attacher à tous les textes où l'on dit que le Fils "procède du Père". On voit ainsi la marque de son infériorité.

Par exemple, lorsque Jésus dit : "le Père est plus grand que moi" (cf. Jean 14, 28), Arius insiste sur le fait que c'est Jésus qui le dit. Où dans Proverbes 8, 23 la sagesse parle et dit "Au commencement du monde, Dieu m'a créé". Arius dit que c'est Dieu qui a créé la sagesse, qui est le Fils.

L'Arianisme est donc une défense du Dieu unique, qui exclut qu'il y ait *plusieurs* en Dieu.

> **Arius – *Les blasphèmes d'Arius* [SM93, p. 42]**
>
> « Il y a donc une Trinité aux gloires dissemblables, dont les hypostases ne se mêlent pas entre elles : l'une est infiniment plus riche en gloire que l'autre. Le Père est étranger au Fils par sa substance (ξένος κατ᾽οὐσίαν) car il existe sans commencement. »

Arius peut donc parler de la Trinité, mais avec des hiérarchies. Quelque part, le Fils est moins Dieu que le Père. Les hypostases ne se mêlent pas entre elles. L'une est infiniment plus riche en gloire que l'autre ; le Père est étranger au Fils par sa substance. De la même façon que nous sommes étrangers à Dieu par ce que nous sommes. Nous sommes des créatures, ce qui nous rend infiniment étrangers de Dieu. Pour Arius, on retrouve une même distinction entre le Père et le Fils.

Hypostase veut dire sujet, personne. On retrouvera beaucoup ce terme pour parler des personnes de la Trinité. On parlera des hypostases de la Trinité.

3.3.3 Réponses de Pères de l'Église

Les pères de l'Église vont montrer où est la mauvaise manière de penser. En particulier, St Athanase d'Alexandrie, qui sera décisif dans la préparation du concile de

Nicée, et donc de la théologie Nicéenne. Cette même théologie qui sera un point de repère pour les conciles qui suivent.

Athanase d'Alexandrie – *Contre les Ariens* [SM93, I, 12-13, p. 54]

Qui est assez insensé pour contester l'existence éternelle du Fils ? Qui a jamais vu une lumière sans l'éclat de son rayonnement, pour dire du Fils qu'il y eut un moment où il n'était pas ou qu'avant d'avoir été engendré il n'était pas ? [...] Le Seigneur dit de lui-même : Je suis la vérité (cf. Jean 14, 6), et non : Je suis devenu la vérité. C'est toujours "Je suis" : Je suis le pasteur (cf. Jean 14, 10), Je suis la lumière (cf. Jean 8, 12), et encore : Ne me dites-vous pas : Seigneur et maître ? Et vous avez raison, car je le suis (cf. Jean 13, 13). En entendant de telles paroles de la bouche du Dieu Sagesse et Verbe du Père qui parle de lui-même, va-t-on encore douter de la vérité, au lieu de croire tout de suite que dans le mot : Je suis, il est signifié que le Fils est éternel et sans commencement avant tout siècle ?

Athanase affirme donc que le Christ est d'essence divine, il est Dieu au même titre que le Père.

Étymologiquement, le mot *procéder* ou le mot *procession*, veut dire "venir de". Le mot *engendré* à la même signification, mais n'est utilisé que pour le fils. Nous reviendrons dans la suite sur la distinction entre ces processions.

Saint Thomas synthétise l'erreur commune à Sabellius et Arius comme une incompréhension de la nature de cette procession.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 27, a. 1, resp.]

« À bien réfléchir, Arius et Sabellius ont pris "procession" au sens de mouvement vers un terme extérieur ; de sorte qu'aucun d'eux n'a posé de procession en Dieu même. »

[Arius et Sabellius] Si quis autem diligenter consideret, uterque accepit processionem secundum quod est ad aliquid extra, unde neuter posuit processionem in ipso Deo.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123370039

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1015.html#29574

Ainsi, Arius considère qu'engendrer c'est à l'extérieur de Dieu, tandis que Thomas dit qu'engendrer c'est à l'intérieur de Dieu. De sorte que, selon la vérité, il faut dire que Dieu le Père engendre son Fils, et que le Père et le Fils nous créent. Il y a une différence fondamentale entre ce qui est en Dieu et ce qui est hors de Dieu. D'où l'expression "engendré non pas créé" du symbole de Nicée. Engendré en Dieu alors

que la création est toujours hors de Dieu.

Sabellius fait la même erreur, en considérant uniquement Dieu dans son rapport au monde.

Un des points décisifs dans la compréhension de ce qui se passe en Dieu, dans le concile de Nicée : c'est la phrase du Christ dans Jean 4, 10–11.

St Ambroise fait le commentaire suivant :

> **Ambroise de Milan – *De fide* [amb84, 3, 11, §89, p. 237] –**
>
> Sur Jean 14, 10–11 : « Le Père demeurant en moi fait ses œuvres. Croyez-moi : je suis dans le Père, et le Père est en moi ; si vous ne me croyez pas, croyez du moins à cause des œuvres elles-mêmes. »
>
> « Si le Père est dans le Fils autant que le Fils est dans le Père, alors leur unité à la fois de substance et d'opération n'est clairement plus niée. »
>
> *Aut si pater in filio sicut filius in patre, et substantiae utique et operationis unitas non negatur.*
>
> source : https://archive.org/details/lafede0000ambr/page/236

"Je suis dans le Père et le Père est en moi" correspond à un mystère d'immanence. C'est en Dieu que le Fils procède du Père. Il procède de l'intérieur de Dieu. Quand on entend *engendrement du Fils*, il faut comprendre *engendré à l'intérieur de Dieu*. La traduction restaurée du symbole de Nicée utilise le mot consubstantiel au lieu de "*de même nature*", pour insister sur les personnes divines qui procèdent l'une dans l'autre, en Dieu.

3.3.4 Commun et propre : le trithéisme et la réponse des Pères Capadociens

Les notions de *commun* et *propre* sont aussi indispensables dans la réfutation des hérésies.

En effet, une fois établi que le Fils ou l'Esprit-Saint procèdent de Dieu, mais en Dieu, on se retrouve avec une difficulté pour notre intelligence : que veut dire procéder à l'intérieur d'un autre.

Qu'est-ce qui donc en Dieu est un ? Qu'est-ce qui en Dieu est trois ?

Dieu est commun au Père et au Fils. Dieu est commun aux trois personnes.

Cependant, tout ne peut pas être commun, car alors il n'y aurait plus rien qui distingue le Père, le Fils et l'Esprit. Il faut donc qu'il y ait en Dieu quelque chose qui est propre et par quoi les personnes se distinguent.

3.3.4.1 Trithéisme

Mais s'il y a du propre, est-ce que ça ne fait pas trois dieux ? Comment peut-il y avoir du propre en Dieu ?

Après le symbole de Nicée, on a cherché à rendre compte de ce qui est commun et propre en Dieu. Est-ce que le propre ne vient pas contredire le commun, l'unique ?

Par exemple, si on affirme que le Père est créateur et le Fils est sauveur. Alors, on a bien montré le commun et le propre. Le propre du Père, c'est de créer ; le propre du Fils c'est de sauver. Mais s'il y a quelque chose que le Père peut faire et pas le Fils, alors ils ne sont pas de même nature. Si le Père est créateur, il faut aussi que le Fils le soit ainsi que l'Esprit. De même pour sauveur, c'est commun au trois. Si j'introduis une différence, j'aurai trois Dieux.

C'est la tentation du trithéisme. C'est ce que nous reprochent les musulmans. On introduit des différences qui font que ce ne peut plus être le Dieu unique.

3.3.4.2 Réponse des Pères Capadociens

Ce sont les Pères Capadociens, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze qui répondront :

Basile de Césarée – *Contre Eunome* [basa, livre II, §28, p. 120-121]

–

« La divinité est commune (κοινόν) mais la paternité et la filiation sont des propriétés (ἰδιώματα) ; et de la combinaison de ces deux éléments, [c'est-à-dire] du commun et du propre (τοῦ τε κοινοῦ και ἰδίοῦ), s'opère en nous la compréhension de la vérité. Ainsi, quand nous entendons parler d'une lumière inengendrée, nous pensons au Père, d'une lumière engendrée, nous concevons la notion du Fils. En tant que lumière et lumière, il n'y a aucune contrariété entre eux, mais en tant qu'engendré et inengendré on les considère sous l'aspect de leur opposition (ἀντίθεσις). Telle est, en effet, la nature des propriétés (ἰδιώματα) de montrer l'altérité dans l'identité de la substance (οὐσία). Elles-mêmes, les propriétés, se distinguent les unes des autres en s'opposant et elles s'écartent jusqu'à former des contraires, mais elles ne déchirent pas l'unité de la substance ».

source : https://archive.org/details/contreeunome0002basi/page/120

Grégoire de Nazianze – *Discours théologiques 39* [greb, §11, p. 170-173]

« Quand je dis Dieu, soyez frappés par l'éclair d'une lumière unique et de trois lumières : trois en ce qui concerne les propriétés ou encore les hypostases (ὑποστάσεις), si l'on préfère les appeler ainsi, ou les personnes (πρόσωπα), car nous n'engageons aucune lutte pour des noms, tant que les syllabes différentes nous porteront vers une même pensée ; mais cette lumière est une, si l'on parle de la substance (οὐσία) ou de la divinité ».

Symbole *Quicumque* (Pseudo-Athanase, Ve s. env.) [athle] (Dz. 75)

« (1) Quiconque veut être sauvé doit avant tout tenir la foi catholique. [...] (3) Or la foi catholique consiste en ceci : nous vénérons un seul Dieu dans la Trinité et la Trinité dans l'unité, (4) sans confondre les personnes ni diviser la substance : (5) autre en effet est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle de l'Esprit-Saint ; (6) mais le Père, le Fils et l'Esprit-Saint ont une même divinité, une gloire égale, une même éternelle majesté. »

(1) Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem [...] (3) Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur, (4) neque confundentes personas, neque substantiam separantes : (5) alia est enim persona Patris, alia (persona) Filii, alia (persona) Spiritus Sancti ; (6) sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas

sources : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0s.htm#b1x
[b] http://patristica.net/denzinger/enchiridion-symbolorum.html

Ils vont ainsi formaliser ce qui y a de commun et de propre. La divinité est de l'ordre du commun, mais la paternité ou la filiation de l'ordre du propre.

Basile de Césarée – *Contre Eunome* [basa, livre II, §9, p. 37] –

« Parmi les noms, les uns sont énoncés de manière absolue et par rapport à eux-mêmes, et signifient les réalités qui sont leur substrat, et les autres sont dits par rapport à des êtres différents et ne font connaître que leur relation (σχέσις) avec les êtres par rapport auxquels ils sont dits. Par exemple, homme, cheval, boeuf, expriment chacun des êtres nommés ; mais fils, esclave ou ami indiquent seulement un liaison avec le terme qui leur est accouplé. C'est pourquoi celui qui entend le mot de rejeton (γέννημα) n'est pas conduit à penser une substance (οὐσία), mais il comprend que l'être en question se rattache à un autre. Car rejeton se dit du rejeton de quelqu'un. En vérité, ce qui n'introduit pas la notion d'un sujet, mais signifie seulement la relation (σχέσις) à autre chose, n'est-ce pas le comble de démence que de décider que c'est la substance (οὐσία) ? »

source : https://archive.org/details/contreeunome0002basi/page/37

On peut donc reprendre tous les qualificatifs ou noms de Dieu et se poser la question du commun ou du propre. Ainsi, si l'on parle de lumière, il s'agit de substance. C'est donc du commun, aux trois hypostases. Tout ce qui est donc de l'ordre de la substance divine est commun aux trois.

Mais si l'on prend un autre nom "engendré", il n'est jamais attribué au Père ou au Saint-Esprit. Engendré de qui ? du Père. Par opposition, le Père est inengendré. Il

s'agit donc du propre.

Du point de vue de la lumière, il n'y a aucune opposition. Du point de vue de l'engendrement, il y a une opposition.

Donc quand je dis lumière inengendrée, je sais que je parle du Père. Je dis lumière – il est Dieu – inengendré – il n'est pas le Fils.

Les noms communs aux trois sont donc des noms de substance. Alors que les noms propres sont des noms d'opposition, quelque chose qui les oppose l'un par rapport à l'autre.

Ainsi, quand je veux dire la personne entière, je vais associer la substance - le commun – avec un propre – un nom d'opposition de relation.

Les personnes s'unifient par la substance et se distinguent par leur relation.

Prenons quelques exemples :

- tout-puissant ? Est-ce propre ou commun ? Est-ce que ça introduit une opposition ? Non, donc c'est de la substance ;
- Fils ? propre car il s'agit de l'opposition Père/Fils ;
- sagesse ? C'est un commun, il n'y a pas d'opposition en Dieu ;
- sagesse engendrée ? On parle ici du Fils, on a rajouté quelque chose de propre à la sagesse.

3.4 Connaître les Personnes Divines

Nous avons vu les deux grandes hérésies sur la Trinité. D'une part des confusions entre les personnes divines qui ne seraient pas distinctes, et d'autre part une vue erronée dans laquelle le Fils et le Saint-Esprit, seraient des produits de Dieu, qui seraient hors de Dieu.

En répondant à ces erreurs, les pères de l'Église ont dégagé des éléments fondamentaux de ce qu'on sait de la sainte Trinité. En particulier, ils ont identifié des éléments qui sont communs aux personnes comme la bonté, la sagesse, la vie, l'esprit et, par ailleurs, ce qui est de l'ordre du propre en Dieu : quelque chose par lequel les personnes se distinguent les unes des autres.

Quand nous nous tournons vers Dieu, à l'Église ou dans notre chambre, nous nous tournons vers Dieu, nous nous tournons vers les trois personnes divines, car elles sont, toutes les trois, Dieu. Mais notre foi connaît des personnes en Dieu qui sont distinctes. Il nous faut donc approfondir notre connaissance des personnes.

Nous allons suivre la démarche proposée par les Pères de l'Église. Cette démarche, ce chemin passe progressivement par les notions de processions en Dieu, de relations en Dieu et de Personnes en Dieu.

Ce chemin n'est pas optionnel. Il n'y a pas d'autres voies pour notre intelligence que de passer par ces trois étapes pour prendre connaissance de ces personnes divines. Certains théologiens ont essayé d'autres voies, mais elles ont toutes échoué en tombant soit dans le Sabellianisme, soit dans l'Arianisme, soit encore dans le trithéisme.

3.4.1 Les Processions en Dieu

Il y a des processions en Dieu. Procéder – venir de, sortir de – c'est de cette manière que le Christ nous a parlé de son Père.

Procéder ou sortir de

- Jean 8, 42 : « C'est de Dieu que je suis sorti » ;
- Jean 15, 26 : « L'Esprit de Vérité qui procède du Père » ;
- Luc 3, 22 : « Moi aujourd'hui je t'ai engendré » (citation de Psaumes 2, 7) ;
- Jean 1, 14 : « Nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme unique-engendré » ;
- Jean 1, 18 : « Le Fils unique-engendré, qui est dans le sein du Père ».

Confrontée à ces textes, la tradition chrétienne a cherché à comprendre ce que veut dire procéder. Quelles sont les mauvaises compréhensions ? Celles qui nous viennent spontanément à l'esprit, car presque toutes les processions que nous connaissons sont d'ordre matériel (l'enfant qui naît, l'ordinateur ou la voiture qui sort de l'usine, …)

Quelles sont les caractéristiques d'une procession matérielle ? C'est presque toujours prendre une partie de ce qui est à l'origine et le séparer pour le détacher. Par exemple, le fruit qui procède de l'arbre, c'est une partie de la substance de l'arbre qui passe pour faire le fruit.

Les pères de l'Église vont devoir réagir contre toutes ces images qui nous viennent spontanément à l'esprit.

Athanase d'Alexandrie – *Contre les Ariens* [atha, p. III, 4] –

« [Le Père et le Fils] sont un, non à la manière d'un être unique qui aurait été divisé en deux parties qui ne seraient rien en dehors de cet être unique, ni à la manière d'un être unique que l'on nommerait deux fois – car c'est pour avoir pensé de la sorte que Sabellius fut jugé hérétique. »

Unum enim illis sunt, non quod unum in duas partes sit divisum, quae nihil sint praeter unum ; neque quod unum bis nominetur, ita ut idem aliquando Pater, aliquando sui Filius fiat ; quae cum sentiret Sabellius, haereticus est judicatus.

Ἕν γὰρ εἰσιν, οὐχ ὡς ἑνὸς πάλιν εἰς δύο μέρη διαιρεθέντος, καὶ μηδὲν ὄντων πλὴν ἑνός· οὐδὲ ὡς τοῦ ἑνὸς δὲς ὀνομαζομένου, ὥστε τὸν αὐτὸν ἄλλοτε μὲν Πατέρα, ἄλλοτε δὲ Υἱὸν ἑαυτοῦ γίνεσθαι· τοῦτο γὰρ Σαβέλλιος φρονήσας, αἱρετικὸς ἐκρίθη.

source : https://archive.org/details/patrologiae_cursus_completus_gr_vol_026/page/n169

Grégoire de Nazianze – *Discours théologiques 29* [grea, §8, p. 193]

–

« Garde-toi d'expliquer la génération de Dieu : c'est dangereux. En effet, si tu connais ta propre génération, tu ne connais nullement celle de Dieu ; et si tu ne connais même pas la tienne, comment connais-tu celle de Dieu ? [...] Rejette donc tes écoulements, tes divisions et tes coupures et ton habitude d'imaginer la nature incorporelle comme un corps, et tu pourras peut-être imaginer quelque chose de digne de la génération de Dieu. »

source : https://archive.org/details/250-saint-gregoire-de-nazianze-discours-27-31/page/n94

Il faut donc éloigner de soi tout ce qui viendrait des qualités d'une procession matérielle.

La question qui se pose : comment doit-on aborder cette expression procéder de, venir de, être engendré ? Il nous faut dans un premier temps écarter toutes les images, toutes celles qui introduisent un devenir, une séparation, un écoulement. Il nous faut aller chercher des images qui soient convenables à une procession non matérielle, donc immatérielle.

Cette recherche d'une analogie s'est faite de manière assez chaotique. Par exemple en utilisant l'image du rayonnement du soleil. La lumière qui sort du soleil est encore quelque chose du soleil et ce rayonnement serait un peu comme une procession. Mais on reste ici un peu dans une séparation, un écoulement. Cela ne convient donc pas.

St Augustin a approfondi l'image la plus adéquate, la seule que nous possédions d'une procession immatérielle. Ce qui se passe dans notre intelligence quand nous pensons. Que se passe-t-il quand nous pensons à quelque chose ? Nous appliquons notre intelligence à concevoir quelque chose, et nous produisons en notre intelligence une représentation de ce qu'on voit.

Augustin va s'appuyer sur le terme qu'on trouve dans le prologue de St Jean : Verbe, *logos*. Ce Verbe (*verbum* en latin), c'est-à-dire la parole, nous le prononçons en nous avant de l'exprimer hors de nous. Pour dire des mots, il faut que je conçoive dans mon intelligence les mots avant que de les dire. Pour dire *arbre*, il faut déjà penser à *arbre*. Ce faisant, notre intelligence fait exister en elle cet arbre.

Cette réflexion de St Augustin l'a conduit à reconnaître un autre type de procession dans notre âme qui est une manière de procéder dans la volonté. Dans la volonté, quand nous désirons quelque chose, ce quelque chose est comme un poids qui nous attire vers ce que nous désirons.

De la même façon que, dans l'intelligence, nous concevons ce que nous connaissons, nous produisons en nous un verbe, une parole, de ce que nous connaissons, quand nous aimons, nous produisons un poids vers ce que nous aimons, ce qui nous attire.

Augustin dit que de même que dans notre intelligence, il y a un verbe qui est produit, de même en Dieu, selon ce mode de l'intelligence, il y a un verbe qui est engendré. De même qu'en nous, quand nous désirons, il y a un élan intérieur qui nous tire vers ce que nous aimons, de même en Dieu, selon le mode de sa volonté, il y a

un poids d'amour qui procède en lui et qui est une personne distincte qui est l'Esprit Saint.

Ainsi, Augustin dégage une analogie, qui est la plus convenable pour concevoir la procession en Dieu, car cela relève de ce qui en nous relève de la procession spirituelle. Elles sont intérieures en nous comme la procession de Dieu est intérieure à Dieu. Les autres processions sont extérieures.

Thomas d'Aquin – *Super Boetium De Trinitate* [dAqf, pars 1 q. 2 a. 1 ad 4]

« Discuter le mode de la nativité, c'est chercher à savoir ce qu'est cette nativité : or, au sujet des réalités divines, nous pouvons savoir qu'elles sont, mais non pas ce qu'elles sont. »

non licet hoc modo scrutari superna mysteria, ut ad eorum comprehensionem intentio habeatur, quod patet ex hoc quod sequitur : licet scire quod natus sit, non licet discutere quomodo natus sit. *Ille enim modum nativitatis discutit, qui quaerit scire quid sit illa nativitas, cum de divinis possimus scire quia sunt, non quid sunt.*

sources : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/opuscules/69latrinitedeBoece.htm#_Toc277009522

[b] https://www.corpusthomisticum.org/cbt.html#84390

Nous partons donc de ce que nous connaissons, mais cela reste une analogie pour saisir un peu ce que ces processions sont en Dieu.

Thomas d'Aquin – *De Potentia* [dAqb, q. 2 a. 1, resp.]

« On trouve l'exemple le plus proche de cette communication [de la nature divine en Dieu] dans l'opération de l'intellect. Car la nature divine elle-même est spirituelle, si bien qu'elle est mieux manifestée par des exemples spirituels »

Huius autem communicationis exemplum in operatione intellectus congruentissime invenitur. Nam ipsa divina natura spiritualis est, unde per exempla spiritualia melius manifestatur

sources : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/questionsdisputees/questionsdiputeessurlapuissancedieulatinfra.htm#_Toc216953174

[b] https://www.corpusthomisticum.org/qdp1.html#58393

Thomas affirme que cette image des processions dans notre âme est l'analogie qui convient le mieux.

St Augustin, *De la Trinité* [augd, livre IX, chap. IV et V, §4, 8]

« Quand l'âme s'aime, il y a deux choses : l'âme et son amour. Il y en a deux aussi, quand elle se connaît : l'âme et sa connaissance. Donc, l'âme, son amour et sa connaissance (*mens, amor* et *notitia*) sont trois choses et ces trois choses ne font qu'une ; et, quand elles sont parfaites, elles sont égales. »

sources : français[a] latin[b]

[a] https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/trinite/livre9.htm#_Toc512823414

[b] https://www.augustinus.it/latino/trinita/trinita_09.htm

Ce qui se passe dans notre âme est donc la meilleure image pour appréhender ce qui se passe en Dieu.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I[a] q. 27, a. 1, resp.]

« Il faut entendre la procession [...] selon l'émanation intellectuelle, comme étant une émanation du verbe intelligible de celui qui le dit et en qui ce verbe demeure. C'est ainsi que la foi catholique pose une procession dans la divinité. »

[...] sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides Catholica processionem ponit in divinis.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123370039

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1015.html#29574

Si l'on reprend Jean 1, 18 – le Fils unique engendré dans le sein du Père - il faut comprendre un engendrement spirituel, celui de notre connaissance qui conçoit un verbe en elle de ce qu'elle connaît.

3.4.2 Les Relations Divines

Ainsi, nous comprenons ces processions qui sont en Dieu comme la racine, le fondement, de relations.

Revenons à une procession que nous connaissons : l'engendrement corporel : des parents engendrent un enfant. Cet enfant, en raison de cet engendrement, va se tourner vers ses parents, en les appelant ses parents, père ou mère. Le fait d'être engendré fait qu'il se rapporte à eux comme ceux qui l'ont engendré. Quand on dit père ou mère, on signifie la relation qui découle de la relation. Être père ou être mère, être fils ou être fille, ce sont des noms qui signifient des relations. Quand je dis "c'est

mon fils', je ne signifie pas ce qu'il est, son apparence, ce qu'il fait, mais uniquement son rapport à moi : il est le résultat d'un engendrement. Il se rapporte à moi et moi à lui.

Maintenant, appuyons-nous sur ce que nous connaissons en Dieu, c'est-à-dire les processions, et interrogeons-nous sur les relations qui s'appuient sur ces processions.

De même que la parole nous parle de l'engendrement en Dieu, on peut comprendre que le Christ se rapporte à Dieu comme à son Père. Au moment du baptême, la voix du Père se fait entendre "celui-ci est mon Fils". C'est parce qu'il y a cet engendrement qu'il y a cette relation de paternité et de filiation.

Cette place des relations a été découverte par les Pères Capadociens : Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze et Basile de Césarée, au moment de la crise Arienne et de ses suites, quand il s'est agi de s'opposer à l'arianisme. Nous avons évoqué au-dessus le commun et le propre en Dieu. Les Pères Capadociens vont mettre en évidence que tout ce qui est propre en Dieu est relatif, participe à une relation. Par exemple, Fils est propre à une personne, ce nom de Fils le désigne par une relation, un rapport à.

Tout ce qui est commun n'est pas en soi relatif, alors que ce qui est propre est marqué par un rapport à autrui.

Grégoire de Nazianze – *Discours théologiques 29* [grea, §16, p.211]

–

« Le Père, ce n'est ni un nom de substance (οὐσίας), ni un nom d'action (ἐνεργείας) ; c'est un nom de relation (σχέσεως), un nom indiquant la manière (πῶς) dont le Père est relatif (πρὸς τὸν) au Fils, ou le Fils relatif (πρὸς τὸν) au Père ».

source : https://archive.org/details/250-saint-gregoire-de-nazianze-discours-27-31/page/n106/mode/1up

On peut donc étudier les rapports en Dieu et noter les particularités de ces relations en Dieu. Ces relations fonctionnent en couple, par opposé. Là où il y a un fils, il y a un Père. Donc la relation de paternité est dans le Père par rapport au fils. Et la relation de filiation est dans le fils par rapport au Père.

Ces deux relations se fondent sur l'unique procession qui est *engendrer*.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 28, a. 4, resp.]

« Dans l'une et l'autre processions, il faut considérer deux relations opposées : la relation de celui qui procède de son principe et la relation du principe lui-même. Or la procession du Verbe s'appelle une génération, au sens propre qui convient aux être vivants ; et la relation du principe de la génération, chez les vivants parfaits, se nomme paternité ; quant à la relation du terme qui procède de ce principe, elle se nomme filiation. De son côté, la procession de l'Amour n'a pas de nom propre, et les relations qu'elle

fonde n'en ont donc pas non plus : on donne alors le nom de spiration à la relation du principe de cette procession, et celui de procession à la relation du terme procédant, bien que ce soient là proprement deux noms de procession ou d'origine et non pas de relation ».

Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis a principio, et alia ipsius principii. Processio autem verbi dicitur generatio, secundum propriam rationem qua competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur paternitas, relatio vero procedentis a principio dicitur filiatio. Processio vero amoris non habet nomen proprium, ut supra dictum est, unde neque relationes quae secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principii huius processionis spiratio*; relatio autem procedentis, processio; quamvis haec duo nomina ad ipsas processiones vel origines pertineant, et non ad relationes.*

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123370048

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1028.html#29642

Thomas remarque ici, qu'autant pour le Fils et le Père, nous avons des mots, un verbe qui veut dire *engendrement*, et des noms propres *filiation* et *paternité*, autant pour la procession du Saint-Esprit nous n'avons pas d'équivalent. Mais il y a néanmoins une double relation, des relations opposées. À défaut de mots, on va parler de procession du Saint-Esprit, ou de spiration. Et on va trouver un couple de relations opposées : on parlera de spiration active et de spiration passive. L'Esprit est donc spiré du Père et du Fils, il s'agit d'une spiration passive. De l'autre côté, le Père et le Fils exercent une spiration active vers l'Esprit, vers l'Amour.

Thomas d'Aquin – *Questions quodlibétiques* [dAqc, XII, q. 1 co.]

« La vérité de la foi implique que la seule distinction qui soit dans la divinité se prend des relations opposées. »

veritas fidei habet quod in divinis solum est distinctio quae est secundum relationes oppositas

sources : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/questionsdisputees/Quodlibet.htm#_Toc244190295

[b] https://www.corpusthomisticum.org/q12.html#86262

Une dernière précision : quelle est la différence entre les relations en nous et les relations en Dieu ? Pour nous, créatures, elles s'ajoutent à ce que nous sommes. Par exemple, je suis un homme (substance) et je suis un fils. Toute mon humanité ne consiste pas à être fils, j'ai une vie en dehors de mon rapport à mon Père. Toutes nos

relations, comme le travail, la relation avec notre employeur, etc, ne nous définissent pas. De même, être parent, être mari ou femme, occupe une partie de notre vie, mais on a le droit d'exister pour soi-même. Les relations sont donc, pour nous, toujours des ajouts à ce que nous sommes.

En Dieu, il n'y a pas d'ajout. Dieu est parfait en lui-même ; il n'y a rien qui puisse s'ajouter à lui. Les relations sont donc identiques à l'essence divine. Ces relations sont Dieu lui-même.

3.4.3 Les Personnes Divines

Nous sommes partis des processions (procéder de) ; de ces processions, nous avons identifié ce qui est propre en Dieu, que chaque personne est "en rapport à", "par rapport aux autres". Maintenant, nous allons aborder ce qui est au cœur du concile de Nicée : les trois sont des personnes, des hypostases.

Canon *1* du concile de Constantinople II [con53a, Dz 421] –

Nous confessons « une seule nature (φύσις, *natura*) ou substance (οὐσία, substantia) du Père, du Fils et du Saint-Esprit, [...] une seule divinité adorée en trois hypostases (ὑποστάσεις, *subsistentiae*) ou trois personnes (πρόσωπα, *personae*) ».

source : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f00.htm#cfa
[b] http://patristica.net/denzinger/enchiridion-symbolorum.html

Lors des définitions de la foi, entre le commun et le propre, il y a eu besoin de clarifier quels noms vont servir à dire du commun et quels mots vont servir à dire du propre. Au début, on utilisait des mots issus de la philosophie comme substance, personne ou hypostases.

Le concile de Constantinople II aboutit en disant que quand on parle de substance, de nature, de divinité, on parle de ce qui est commun en Dieu. En revanche, quand on veut désigner l'un des trois, ou les trois dans ce qui les distingue, on va parler d'hypostase, ou de personne.

Ce travail sur le vocabulaire a permis de clarifier les discussions sur la Trinité, sur Dieu. Par exemple, si on dit substance, on sait qu'on parle de ce qui est commun.

Mais qu'entend-on par le nom de personne en Dieu ? On va s'appuyer sur les deux étapes précédentes : processions et relations. Voyons la définition de la personne qu'a proposée Boèce, un philosophe chrétien du IVe siècle.

Boèce – *Contre Eutychès et Nestorius* [Boe, III, p. 193] –

« La personne est une substance individuelle de nature rationnelle ».

persona uero rationabilis naturae indiuidua substantia.

source : https://archive.org/details/aniciimanliiseve00boetuoft/aniciimanliiseve00boetuoft/page/192

Conception moderne de la notion de personne : de sujet conscient à concept relationnel Cette définition de Boèce est assez différente de la conception commune que nous avons aujourd'hui de la personne. Elle est une source de difficulté aujourd'hui en théologie. Aujourd'hui, nous définissons la personne comme un centre de conscience. Cette conception de la personne a commencé à émerger à partir de la fin du XVIIIe siècle, avec Descartes. Cette conception de la personne connaît aujourd'hui une grave crise, une évolution de la notion de personne qui est de plus en plus définie comme un concept lié à la notion de relation. Dans la version traditionnelle de l'humanisme européen qui naît avec Descartes, une personne humaine est quelqu'un qui a une nature humaine, qui est conscient, qui est responsable de ses actes : on l'appelle une personne. Ceci a conduit à la réflexion sur le respect de la personne humaine. Quand j'ai quelqu'un en face de moi qui a les mêmes caractéristiques (nature, conscience, responsabilité, ...), je dois lui accorder les mêmes droits que moi, et le reconnaître dans son altérité.

Ce concept de personne comme sujet conscient a servi depuis 3 siècles à élaborer des relations humaines, sociales, dans notre culture, qui sont des relations d'interactions humaines. De plus en plus, cette conception est repoussée et remplacée par une conception relationnelle de la personne, dans laquelle on va dire : une personne est définie par la manière dont elle est reconnue par les autres. Par exemple dans le cas de la PMA, GPA ou de l'avortement ; on justifie de pouvoir conserver ou supprimer un embryon car il y a ou il n'y a pas de projet parental pour lui. Dans un cas, ce n'est pas une personne car ses parents n'ont pas de projet parental pour lui. Dans l'autre cas, il serait une personne uniquement si ses parents le voient comme une personne.

C'est la même question de la personne qui se développe aujourd'hui avec certaines minorités. Car si je me reconnais comme femme, homme ou autre, je veux que cette identité soit reconnue. Ce qui me fait reconnaître comme personne, c'est que je veux exprimer comme relation aux autres. C'est finalement une vue pré-chrétienne de la personne. Dans l'esclavage, l'esclave est défini dans son rapport à son maître ; il n'a pas d'identité de personne en tant que telle.

Revenons à Boèce. Pour lui, une personne est

(1) une substance – elle existe ;

(2) individuelle – elle a quelque chose qui la différencie des autres ;

(3) et elle a une certaine dignité qui est d'être rationnelle.

Si nous partons de cette définition de la personne, que veut dire appliquer ce nom de personne en Dieu ?

La "substance", c'est la nature divine, la divinité, commune aux trois ; La "nature rationnelle" est plutôt de nature spirituelle puisqu'il s'agit de la nature divine ; enfin

pour "individuel", qu'est-ce qui distingue la personne en Dieu : les relations. La relation comme "rapport à, à autrui".

Quand je parle de personne en Dieu, je ne signifie rien d'autre que Dieu, mais en ajoutant cette distinction qui se prend du rapport à autrui.

Par exemple, quand je dis "le Fils", le Fils est une personne divine en ce qu'il est de nature divine mais distinct dans son rapport au Père.

Ici, il va falloir prendre en compte le statut particulier de la relation en Dieu, car nous avons vu que la relation, c'est Dieu lui-même. Quand je dis "le Fils", je ne désigne pas une personne par une qualité – elle serait un subsistant et je lui rajouterais une qualité - mais uniquement dans son rapport au Père.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I[a] q. 29, a. 4, resp.]

« La personne divine signifie la relation en tant que subsistante. Autrement dit, elle signifie la relation par manière de cette substance qui est l'hypostase subsistant dans la nature divine ; bien que ce qui subsiste dans la nature divine ne soit pas une autre réalité que la nature divine ».
Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina ; licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123370053

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1028.html#29686

Dans la prière sacerdotale, le Christ dit : "tout ce qui est à moi est à toi, tout ce qui est à toi est à moi."

Le Christ affirme ainsi qu'il y a du commun entre le Père et le Fils, et, ce commun, c'est "tout". Il n'y a rien qui soit dans le Fils et qui ne soit pas dans le Père et vice versa. Et cependant ils se distinguent par un "moi" et "toi", c'est-à-dire par un rapport à, une relation.

Cette relation, elle les constitue comme des sujets distincts. Le Christ dit *moi* face à un *toi* qui est son Père. Ils sont des subsistants distincts, et cette distinction se fait par le rapport du Fils au Père et du Père au Fils.

3.5 Le Père, Le Fils et Le Saint-Esprit

Regardons maintenant ce qu'il en est des personnes dans leur distinction. On va mettre en œuvre ce qu'on a dit précédemment ; ces trois étapes qui permettent de dire ce qu'est une personne en Dieu : procession/relation/personne.

Pour saisir une personne dans sa distinction, nous allons avoir le commun et le propre. Ce propre est toujours de nature relative. Car ce qui constitue les personnes est leur *rapport à*.

Dans cette connaissance distincte, on s'appuie sur leur propre, les propriétés en

Dieu. Les propriétés, c'est ce qu'une personne possède, que n'ont pas les autres, mais cela n'introduit aucune différence dans la divinité, elle est uniquement de nature relative.

Basile de Césarée – ***Lettre 210 (CCX)*** **[bas61, §4]** –

« De même que celui qui a dit : 'Paul et Sylvain et Timothée' a dit trois noms (ὀνόματα), mais les a liés l'un à l'autre par la syllabe et ; de même celui qui a dit 'nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit', bien qu'il ait dit trois noms, les a attachés ensemble par la conjonction, pour nous apprendre par là que sous chaque nom se cache une chose particulière désignée par ce nom, car les noms désignent des choses (πράγματα). [...] Le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont une même nature et une seule divinité, mais des noms différents et qui nous suggèrent des idées précises et complètes (περιωρισμένας καὶ ἀπηρτισμένας τὰς ἐννοίας). »

source : https://archive.org/details/basile-lettres-2-courtonne-cuf-bl/page/n387

Donc les noms que nous utilisons pour désigner les personnes divines nous permettent bien de les désigner dans ce qui les distingue.

Basile de Césarée – ***Lettre à Amphiloque (236-CCXXXVI)*** **[basb, §6]** –

« [Si on veut] exprimer correctement la foi, il faut à la propriété commune de divinité ajouter les caractères propres qui définissent chaque personne, c'est-à-dire la paternité, la filiation, la sanctification [...] Il faut pour confesser la foi unir au commun le propre [ainsi] pour le Saint- Esprit employer une locution composée et dire Je crois aussi en le divin Esprit le Saint. »

Si enim non consideremus definitas uniuseujusque proprietates, puta paternitatem, filiationem, et sanctificationem, sed ex communi essentiae ratione Deum confiteamur. fieri non potest ut sana fidei ratio reddatur. Oportet igitur, ut communi proprium adjungentes, ita fidem profiteamur : [...] Pariter et de Spiritu sancto ad appellationis rationem accommodanda pronuntiatio ac dicendum : Credo et in divinum Spiritum sanctum.

Διὰ τοῦτο οὐσίαν μὲν μίαν ἐπὶ τῆς θεότητος ὁμολογοῦμεν, ὥστε τὸν τοῦ εἶναι λόγον μὴ διαφόρως ἀποδιδόναι· ὑπόστασιν δὲ ἰδιάζουσαν, ἵν' ἀσύγχυτος ἡμῖν καὶ τετρανωμένη ἡ περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος ἔννοια ἐνυπάρχῃ. Μὴ γὰρ νοούντων ἡμῶν τοὺς ἀφωρισμένους περὶ ἕκαστον χαρακτῆρας, οἷον πατρότητα καὶ υἱότητα καὶ ἁγιασμόν, ἀλλ' ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας τοῦ εἶναι ὁμολογούντων Θεόν, ἀμήχανον ὑγιῶς τὸν λόγον τῆς πίστεως ἀποδίδοσθαι. [...] ὥστε δι' ὅλου καὶ τὴν ἑνότητα σῴζεσθαι ἐν τῇ τῆς

μιᾶς θεότητος ὁμολογίᾳ, καὶ τὸ τῶν προσώπων ἰδιάζον ὁμολο γεῖσθαι ἐν τῷ ἀφορισμῷ τῶν περὶ ἕκαστον νοουμένων ἰδιωμάτων.
source : https://archive.org/details/patrologiaecurs30migngoog/page/n456

Basile pour désigner la personne du Saint-Esprit va mettre du commun "le divin" et ajouter la propriété "sanctification/Esprit-Saint". Quand on parle du Saint-Esprit – la personne – notre intelligence saisit la nature divine qui est dans le Saint-Esprit, dans ce qui distingue le Saint Esprit comme sanctification, comme Esprit, comme Saint.

Grégoire de Nazianze – *Discours théologiques 39* [greb, §12]

« Le Père est Père et sans principe (ἄναρχος), car il ne vient de personne ; le Fils est fils et il n'est pas sans principe, car il vient du Père, mais, s'il s'agissait pour toi d'un principe temporel, le Fils est sans principe, car celui qui a fait les temps n'est pas soumis au temps. L'Esprit-Saint est vraiment l'Esprit provenant du Père, non pas par filiation, car ce n'est pas par génération, mais par procession – s'il faut faire quelque innovation dans les mots pour la clarté. »

Pater pater est, et principii expers : neque enim ex ullo est. Filius filius est, ae non. principii expers : ex Patre siquidem. Quod si temporis principium accipis, principio etiam caret ; neque enim temporum effector tempori subest. Spiritus sanetus vere spiritus est, procedens quidem ex Patre, non tamen filiationis modo, ut nec generationis, verum processionis ; liceat enim perspicuitatis causa nova nomina fingere.

(source de la version latine (PG 36) [grec, p. 348] : https://archive.org/details/patrologiaecursu36mignuoft/page/n179)

De même, quand je dis "le Père", je veux exprimer la divinité et la propriété d'être sans principe propre. Quand je dis "le Fils", je dis la divinité et la propriété d'avoir un principe, ou encore la propriété d'être engendré.

Dans le texte, Grégoire de Nazianze complique la chose. Principe peut ici avoir deux sens. Je peux dire principe au sens de "ce qui appartient à la divinité" c'est-à-dire principe des créatures. À ce moment, le Fils est aussi principe des créatures. Car le Fils est créateur comme le Père est créateur. En lui, il a tout créé (cf. Colossiens 1, 16). Et donc le Fils est sans principe à l'égard du Père, c'est sa propriété personnelle, mais, à notre égard, il est notre principe. Nous sommes faits dans le Verbe. Le terme principe peut donc s'utiliser en deux sens : soit par rapport à nous, et, à ce moment, c'est un commun de la nature divine, aux trois personnes ; ou on peut l'utiliser de manière relative en Dieu : le Père est principe à l'égard du Fils et le Fils qui a le Père comme principe et qui est engendré.

Maintenant considérons chaque personne l'une après l'autre.

3.5.1 La Personne du Père

Notre connaissance du Père est une connaissance de Dieu, le commun, avec une propriété du Père qui est sa paternité. Mais comme on vient de le voir, le sens du mot Père est tout aussi bien rendu par le mot principe, origine, qui le distingue.

Cela introduit dans ma connaissance une certaine compréhension de qui est le Père : il est celui qui est toujours à l'origine de tout. Il a en lui tout ce qui est de l'origine, qui n'a pas d'origine. Du principe qui n'a pas de principe. Il est principe du Fils, du Saint Esprit, mais lui-même n'a pas de principe.

Ce nom Père, ce nom principe, ce nom origine, ce nom auteur (au sens de ce qui est à la source de tout, l'autorité, l'origine, la source) ; cette paternité du Père va nous apparaître dans tout ce qui est cette origine qui n'a pas d'origine, un principe qui n'a pas de principe.

Le Père est le Père du Fils, mais cette paternité du Père va s'exercer aussi à l'égard des créatures dans tout ce qui est un principe, une origine de toute chose.

Nous voyons que notre monde est façonné par cette origine, cet auteur en toute chose. Notre existence est marquée par un principe de paternité. Nous n'existons que parce qu'il y a eu un autre avant nous. Nos cultures sont marquées par le principe de la paternité, les espèces animales. Notre univers est marqué par le fait qu'il ne s'est pas fait lui-même et qu'il dépend de quelque chose d'autre pour exister : c'est la marque du Père. Il y a une paternité universelle de Dieu en toute chose qui nous fait goûter ce qu'est la paternité du Père.

Le nom "Père" indique le principe, l'origine, l'auteur. Ce nom Père contient aussi toutes les dimensions maternelles que nous trouvons dans la maternité en ce monde.

Si l'on regarde la paternité de Dieu à l'égard d'Israël dans la Bible, c'est une paternité qui contient aussi en elle toutes les dimensions de la maternité. Lorsque Dieu parle d'Israël comme de celui qu'il a engendré, on voit les notes féminines de cette paternité qui apparaissent. Dieu est miséricordieux ; Dieu engendre à la grâce des enfants, des fils de Dieu ; il en prend soin ; il les garde à la manière d'une mère à l'égard de ses enfants.

Donc cette paternité du Père se manifeste dans tout ce que nous connaissons. Mais sa première réalité est dans le Père éternel, qui est le Père du Fils unique.

Hilaire de Poitiers – *De Trinitate* [hilb, II, 6, p. 284] –

« Le Père est celui de qui vient l'existence de tout ce qui est. C'est lui qui dans le Christ et par le Christ est l'origine (origo) de toutes choses. D'autre part, son être est en lui-même (eius esse in sese est) ; il ne tire pas d'ailleurs ce qu'il est. »

Pater est ex qui omne est constitit. Ipse in Christo et per Christum origo omnium. Ceterum eius esse in sese est, non aliunde quod est sumens, sed id quod est ex se adque in se obtinens.

source : https://archive.org/details/latrinite0443hila/page/284

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 33, a. 3, resp.]

« Un nom est dit en premier de ce en quoi est préservée parfaitement toute la notion (*ratio*) contenue dans ce nom, et ensuite de ce en quoi elle y est préservée d'une certaine manière seulement [...] Ceci étant dit, il est manifeste que la notion parfaite de paternité et de filiation se trouve en Dieu le Père et en Dieu le Fils, car unique est la nature et la gloire du Père et du Fils. Dans les créatures en revanche, la filiation à l'égard de Dieu ne se trouve pas selon une notion parfaite puisque la nature du Créateur et de la créature n'est pas une, elle s'y trouve selon quelque similitude. Plus la similitude de la filiation est parfaite, plus on approche d'une vraie notion de filiation. 1. Dieu est appelé Père de certaines créatures en raison d'une similitude de vestige seulement : c'est le cas des créatures dénuées de raison, comme le dit Job 38, 28, Qui est le Père de la pluie ? qui donc a engendré les gouttes de rosée ? 2. Il y a d'autres créatures dont Dieu est le Père en raison de la similitude de l'image, et ce sont les créatures raisonnables : Celui qui t'a possédé, celui qui t'a fait et créé, n'est-il pas ton Père ? (cf. Deutéronome 32, 6). 3. Il y en a dont Dieu est le Père en vertu de cette similitude qu'est la grâce, et ceux-là reçoivent le nom de fils adoptifs, parce que le don de la grâce qu'ils ont reçu les habilite à l'héritage de la gloire éternelle, comme le dit saint Paul aux Romains : L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes fils de Dieu ; et si nous sommes fils, nous sommes aussi héritiers (cf. Romains 8, 16–17). 4. Il y en a enfin dont Dieu est le Père à raison de cette similitude qu'est la gloire, parce qu'ils possèdent déjà l'héritage de la gloire, dont saint Paul dit (cf. Romains 5, 2 [vulg.]) : Nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des fils de Dieu. [...] »

Respondeo dicendum quod per prius dicitur nomen de illo in quo salvatur tota ratio nominis perfecte, quam de illo in quo salvatur secundum aliquid, de hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfecte salvatur, quia omnia imperfecta sumuntur a perfectis. [...] Manifestum est autem ex praemissis quod perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo patre et Deo filio, quia patris et filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturae ; sed secundum aliqualem similitudinem. Quae quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicuius creaturae pater, propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum ; secundum illud Job 38, quis est pluviae pater ? Aut quis genuit stillas roris ? Alicuius vero creaturae, scilicet rationalis, secundum similitudinem imaginis ; secundum illud Deutéronome 32, nonne ipse est pater tuus, qui possedit et fecit et creavit te ? Aliquorum vero est pater secundum similitudinem gratiae, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad haereditatem aeternae gloriae per munus gratiae acceptum ; secundum illud Romains 8, ipse spiritus

reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filii Dei ; si autem filii, et haeredes. Aliquorum vero secundum similitudinem gloriae, prout iam gloriae haereditatem possident ; secundum illud Romains 5, gloriamur in spe gloriae filiorum Dei. [...]

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123370072

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1028.html#29827

Par exemple, le nom Père convient en premier à la personne du Père, car tout ce qui est de la paternité est contenu dans ce nom. Tout ce qui est paternité dans notre monde reflète cette paternité de Dieu.

Le Père est parfaitement Père du Fils, mais aussi parfaitement Père des créatures.

Plus une créature se rapproche de Dieu, plus elle se fait fils du Père. On va faire une gradation entre les créatures en fonction de leur proximité au Père

- La goutte de pluie est créée, mais dénuée de raison ;
- L'homme, par sa raison, est plus pleinement fils que la pluie et la rosée, ou que les animaux ;
- Les animaux, sans âme spirituelle ;
- Ceux qui viennent de la grâce de Dieu et étant sanctifiés sont appelés à rentrer dans la vie éternelle avec Dieu. Ils sont dans un degré de filiation beaucoup plus parfait que la pluie et la rosée ou les autres hommes : les chrétiens dans la grâce.
- Ceux dont Dieu est le Père, les saints dans la gloire.

3.5.2 La Personne du Fils

Parlons maintenant de la personne du Fils. Nous connaissons cette personne, encore une fois par son commun – elle est Dieu – mais aussi par sa propriété, son *rapport à*, qui la rapporte au Père. Nous allons utiliser des noms qui le distinguent comme fils : fils, Verbe, image (image parfaite du Père dans l'épître aux Hébreux, Hébreux 1, 3). Ces noms nous donnent de connaître la personne du Fils dans ce qui la distingue.

Fils. Fils engendré, dans son rapport au Père, il a tout reçu du Père. Quand le Christ parle de son Père, il y a cette omniprésence de son rapport au Père, de ce qu'il a tout reçu de son Père.

Verbe. Ce nom de Verbe exprime la manière dont le Fils procède, comme une parole qui est dite intérieurement, comme un concept que l'intelligence produit en elle-même. Ce nom Verbe va être très riche d'application pour nous faire comprendre certaines choses. Dans le Verbe, le Père dit tout ce qu'il est. C'est comme si nous essayions de nous exprimer nous-mêmes dans une seule notion, un seul concept de notre esprit. Cela veut dire que quand nous rencontrons le Verbe (fait chair, le Christ), nous n'avons

pas à aller chercher plus loin le Père. Connaître le Christ, c'est connaître le Père, qui a tout dit, s'est tout dit dans le Verbe.

C'est ce que Jésus répond à Philippe qui demande "montre nous le Père" : "qui m'a vu a vu le Père" (cf. Jean 14, 9). Car le Fils est l'expression du Père.

Ce nom "Verbe" va aussi beaucoup éclairer la manière dont Dieu fait le monde et la façon dont nous nous rapportons à Dieu. Le Père, qui fait tout dans son Verbe, dit aussi les créatures dans son Verbe. Tout a été fait dans le Verbe. En disant le Verbe, Dieu dit toutes les créatures qu'il fait. Nous avons été dit éternellement dans le Verbe.

Cette expression "dans le Verbe" dit que Dieu nous a pensé dans son Verbe, dans son Fils. Toute sa sagesse a été exprimée dans ce Verbe. Dieu fait donc toute chose dans cette sagesse éternelle qui est son Verbe engendré.

Quand nous regardons le monde, cela nous apporte une lumière particulière face au monde. Dans ce monde qui change et qui traverse des crises, nous devons être en confiance car nous voyons dans le monde une œuvre de sagesse, dans laquelle les choses ont leur existence, leur harmonie, leur beauté, leur perfection. C'est ce que nous exprime la genèse : Dieu dit .., Dieu dit, …. . Cela est bon, cela est très bon.

Il y a dans toutes les créatures une œuvre de sagesse. Toutes les créatures sont une source d'inspiration, de connaissance de la sagesse. Connaître le monde, c'est acquérir la sagesse.

Image. Cette image est la ressemblance du Fils à l'égard du Père. Ce que nous voyons dans toutes nos productions : quand nous faisons des choses à l'image, nous reproduisons des choses, elles sont dégradées de quelques manières. Si je prends une photo d'une table, ce n'est qu'une image. J'ai bien fait une image, mais cette image a perdu quelque chose par rapport à l'original.

Mais le Fils est l'image parfaite du Père. Ce nom d'image est pour nous très important puisque Dieu a voulu et veut nous sanctifier, nous conduire à la vie éternelle, en faisant de nous des images de son Fils. Le Christ va devenir pour nous l'original : tout ce qui nous sert à nous sanctifier. On reçoit des grâces qui nous font ressembler au Fils.

Dieu nous conduit toujours en faisant de nous des images de son Fils. Tous les saints expriment, par leur vie, leur sainteté, quelque chose de la sainteté du Christ.

Hilaire de Poitiers – *De Trinitate* [hilb, II, 6, p. 290] –

« Le Fils, l'esprit est terrifié d'avoir à toucher à lui et tout discours tremble de n'être que trahison. Il est en effet le rejeton de l'inengendré, unique issu de l'unique, véritable issu de véritable, vivant de vivant, parfait du parfait, puissance de la puissance, sagesse de la sagesse, gloire de la gloire, image du Dieu invisible (cf. Colossiens 1, 15), forme du Père inengendré. »

Filius mens consternatur adtingere, et trepidat omnis sermo se prodere. Est enim progenies ingeniti, unus ex uno, uerus a uero, uiuus a uiuo, perfectus a perfecto, uirtutis uirtus, sapientiae sapientia, gloria gloriae, imago inuisibilis Dei *(cf. Colossiens 1, 15), forma Patris ingeniti.*

source : https://archive.org/details/latrinite0443hila/page/290

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 34, a. 3, resp.]

« Le nom de Verbe comporte un rapport aux créatures. En se connaissant, Dieu connaît en effet toute créature. Or, le Verbe conçu dans l'esprit représente tout ce qui est connu en acte. Aussi, en nous, il y a plusieurs verbes selon les diverses réalités que nous connaissons. Mais Dieu, en un seul acte, se connaît lui-même et connaît toutes choses : son unique Verbe n'exprime donc pas seulement le Père, mais aussi les créatures. En outre, tandis que la science de Dieu est pure connaissance à l'égard de Dieu lui-même, à l'égard des créatures elle est tout à la fois connaissance et cause productrice. Ainsi, le Verbe de Dieu est pure expression du mystère du Père, mais il est expression et cause productrice des créatures. »

Respondeo dicendum quod in verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim, cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum autem in mente conceptum, est repraesentativum omnis eius quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba, secundum diversa quae intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum verbum eius est expressivum non solum patris, sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva ; ita verbum Dei eius quod in Deo patre est, est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum et operativum. Et propter hoc dicitur in Psalmo XXXII, dixit, et facta sunt ; quia in verbo importatur ratio factiva eorum quae Deus facit.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123370077

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1028.html#29872

Hilaire de Poitiers – *De Trinitate* [hilc, livre VII, chap. II, §37, p. 359-361] –

« 'Qui m'a vu a vu le Père'. [...] Dieu le Fils une fois perçu donne de percevoir aussi le Père, étant si bien son image qu'il n'en diffère point par l'espèce, mais désigne son auteur. [...] il est l'image vivante d'un vivant ; né de lui, il n'a pas une nature différente et n'étant en rien différent, il possède le pouvoir de cette nature dont il n'est point différent. »

« Qui me uidit, uidit et Patrem » *[...] Deus Filius id praestat, ut intellectus et Pater sit, dum ita imago est, ut non differat genere, sed significet auctorem. [...] Filius autem Patri non secundum haec imago est, quia uiuentis uiuens*

imago est ; et ex eo natus non habet naturae diuersitatem ; et in nullo diuersus tenet naturae eius ex qua non diuersus est potestatem.
source : http://www.migne.fr/images/gestionnaire-migne/documents/Hilaire_Trinite_PDF20.pdf, page 105 (53 du document)

Athanase d'Alexandrie – *De incarnatione* [athb, 14, §2, p. 314-315]

« Le Fils très saint du Père, étant l'Image du Père, est venu (παρεγένετο) dans nos contrées, pour renouveler (ἀνακαινίσῃ) l'homme fait (πεποιημένον) d'après lui et pour le retrouver, alors qu'il était perdu, par la remise de ses péchés (cf. Luc 19, 10 ; Jean 3, 5) »
source : https://archive.org/details/surlincarnationd0000atha/page/314

3.5.3 La Personne de l'Esprit-Saint

Pour l'Esprit-Saint, la révélation ne nous laisse pas de nom particulier, de nom vraiment propre à désigner cette personne de l'Esprit Saint. Pour le Fils, on a un nom spécial pour la procession : l'engendrement. Rien de tel pour l'Esprit. Son nom est composé de deux noms communs : Esprit et Saint. On peut lui donner les noms suivants : Esprit-Saint, Amour procédant - l'Esprit procède comme un amour en Dieu qui est distinct du Père et du Fils – ou encore Don.

Reprenons chacun de ces noms qui vont nous exprimer quelque chose qui nous fait connaître l'Esprit-Saint.

Esprit-Saint Le mot Esprit nous dit le souffle et le mot Saint, ce souffle qui est de Dieu : en Dieu et de Dieu. Ce souffle, nous le voyons apparaître dans la Bible à chaque fois que Dieu vient donner sa vie, vivifier ou organiser, mettre de l'ordre dans les choses.

L'Esprit qui plane sur les eaux, qui ressuscite les morts, qui inspire les prophètes.

Il est l'inspiration de Dieu qui se manifeste en tant que la propriété "qui se communique".

Il y a quelque chose d'une divinisation qui s'effectue. Une imprégnation de la puissance divine. Une communication propre à Dieu.

Toute la création nous apparaît comme une œuvre du Saint-Esprit, car les perfections de Dieu nous les retrouvons dans les créatures et la création de Dieu. Elles ne sont pas parfaites, mais elles possèdent quelque chose qui reflète Dieu.

Amour (procédant) / charité. Ces termes désignent un poids intérieur, dans les choses, qui les porte vers ce pour quoi elles sont faites. Cet amour va imprimer sa marque dans la création : toutes les choses sont en mouvement. Des mouvements aveugles, passifs, mais néanmoins des mouvements dans les choses, comme un amour naturel qui se trouverait dans chaque chose. Cet amour qui pénètre chaque chose se

trouve de manière plus parfaite dans les vivants – ils se portent d'eux-mêmes à ce qui les attire -, plus parfaitement dans les créatures rationnelles, et plus encore dans ceux qui vivent de la grâce car l'Esprit-Saint produit dans le cœur quelque chose qui irrigue la vie humaine en lui faisant porter des fruits.

Don L'Esprit Don nous indique que l'Esprit-Saint est celui qui est pour être donné. Tous les dons que nous recevons de Dieu sont des effets de l'Esprit-Saint dans le monde. Le don est omniprésent dans la création. Tout ce que nous sommes, nous l'avons reçu, c'est un don qui a été fait. Dieu ne prête pas, il donne. Dieu confie ce qu'il a donné. Et il revient à nous d'en tirer la meilleure part.

Basile de Césarée – *Traité du Saint-Esprit* [basc, p. 189, 173, 417] –

« Le Saint-Esprit sort de Dieu : non point par mode de génération comme le Fils, mais comme le Souffle de la bouche de Dieu (p. 189) [...] et le souffle désigne une essence vivante, maîtresse de sanctification (p. 173) [...] On l'appelle Esprit comme Dieu est Esprit et le Christ Seigneur est l'Esprit de notre face. On le dit Saint comme le Père est Saint et Saint le Fils (p. 417) ».

source : https://archive.org/details/isbn_9782204038577/page/189

Symbole *Quicumque* (Pseudo-Athanase, Ve s. env.) [athle] (Dz. 75)

« (21) Le Père n'est fait par personne, ni créé, ni engendré. (22) Le Fils est du Père seul, non pas fait, ni créé, mais engendré. (23) Le Saint-Esprit est du Père et du Fils, non point fait, ni créé, ni engendré, mais procédant. »

(21) Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus ; (22) Filius a Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus ; (23) Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens.

sources : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0s.htm#b1x
[b] http://patristica.net/denzinger/enchiridion-symbolorum.html

Jean Damascène – *La Foi orthodoxe* [jea, Livre I, c. 12] –

« Quant au Saint-Esprit, il est la puissance manifestatrice du Père, manifestant la source de la divinité, puissance procédant du Père par le Fils [...] Il est l'Esprit du Père, comme procédant du Père, car il n'y a aucun élan sans l'Esprit. Il est en même temps l'Esprit du Fils, non pas que du Fils il tire son origine, mais parce qu'il procède du Père par le Fils ; car le Père seul est principe. »

Ae postremo Spiritus sanctus Patris potentia est, divinitatis recondita declarans, ex Patre per Filium procedens [...] sed Spiritus Patris, ut qui ex Patre procedat, Nullus enim impulsus est sine Spiritu. Quia Filii quoque Spiritus dicitur, non velat ex ipso, sed per ipsum ex Patre procedens. Solus enim Pater auctor est.

source : `https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0675-0749__Iohannes_Damascenus__Expositio_Accurata_Fidei_Orthodoxae_(MPG_94_0789_1227)__GM.pdf.html`, p. 850 (p. 31 du pdf)

Jean Chrysostome, *Homélie sur l'Épître aux Romains, Homélie IX*, §3

« Ce qui est le plus grand don, Dieu l'a donné : non pas le ciel, ni la terre, ni la mer, mais ce qui était plus précieux que tout cela, ce qui des hommes fait des anges, des fils de Dieu et des frères du Christ. Et qu'est-ce donc ? L'Esprit-Saint. »

source : `https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/chrysostome/romains/rom009.htm`

St Augustin, *De la Trinité* [augd, livre XV, chap. XVIII et XIX, §32, 36]

« L'Esprit n'est proprement appelé Don qu'en raison de l'Amour ».

« La Dilection, qui procède de Dieu et qui est Dieu, est donc proprement le Saint-Esprit, qui répand dans nos cœurs la charité de Dieu, par laquelle habite en nous la Trinité tout entière. C'est pourquoi le Saint-Esprit, tout en étant Dieu, est appelé le Don de Dieu. Et par ce Don que faut-il entendre proprement sinon la charité, qui conduit à Dieu, et sans laquelle aucun autre don de Dieu ne conduit à Dieu ».

« Le Don du Saint-Esprit n'est rien d'autre que le Saint-Esprit. Il est le Don de Dieu, pour autant qu'il est donné à ceux à qui il est donné [...] Il est donné comme Don de Dieu en telle manière qu'il se donne lui-même comme Dieu. Car on ne peut pas dire qu'il ne soit pas maître de lui-même. »

sources : [français][a] [latin][b]

[a] `https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/trinite/livre15.htm#_Toc512866756`

[b] `https://www.augustinus.it/latino/trinita/trinita_15.htm`

Conclusion

Pour résumer, il n'y a qu'une seule nature divine. On peut identifier deux types de processions : l'engendrement, à l'intérieur même de Dieu, et la procession, en dehors de Dieu, par exemple la création.

On peut ensuite parler des trois personnes ou trois hypostases que sont le Père, le Fils et l'Esprit-Saint.

On peut distinguer les personnes par leur propre, par leurs propriétés. Ainsi, on peut parler d'inengendré ou de paternité, dans le cas du Père, de filiation, dans le cas du Fils ou de procession, dans le cas du Fils et de l'Esprit.

Ces propres induisent des relations, des oppositions. On parle ainsi de relation de paternité et de filiation, entre le Père et le Fils. Et de spiration commune du Père et du Fils vers l'Esprit. L'Esprit a une relation de spiration passive envers le Père et le Fils, il procède du Père et du Fils. La spiration commune est aussi appelée spiration active.

Enfin, on peut identifier des *notions* : inengendré (ou innascibilité), paternité, filiation, spiration commune et procession.

Chapitre 4

La création

4.1 Ce qu'en disent l'Écriture et les Pères de l'Église 104
4.1.1 Le donné de l'Écriture Sainte 104
4.1.1.1 Genèse 1 104
4.1.1.2 Genèse 2 107
4.1.1.3 Création *ex-nihilo* chez 2 Maccabées et Romains 4. 109
4.1.1.4 Occurrences des termes de la création dans le Nouveau Testament 110
4.1.2 Le donné des Pères de l'Église 111
4.1.2.1 *Timée* de Platon 111
4.1.2.2 Artisans de la création *ex-nihilo* 114
4.2 Les réflexions de Saint Thomas d'Aquin 119
4.2.1 Définition de la création (q. 44 et q. 45) 119
4.2.1.1 Le contexte de la question 44 119
4.2.1.2 La création ex nihilo dans la question 45 124
4.2.2 La relation de création 126
4.2.2.1 La création comme relation 127
4.2.2.2 Création active et création passive 128
4.2.3 Création et commencement 131
4.2.3.1 La création est démontrable 131
4.2.3.2 Le commencement est indémontrable 132

Nous croyons que Dieu est le *créateur du ciel et de la terre*. Dans ce chapitre nous abordons dans une première partie le donné de l'Écriture et des pères de l'Église, puis dans une seconde partie les réflexions, plus spéculatives, qu'a élaborées St Thomas d'Aquin pour rendre compte de l'action créatrice de Dieu dans le monde.

À travers cette introduction au thème de la création, on se focalisera particulièrement sur l'aspect de la création *ex-nihilo* : Dieu a fait la création, le monde, à partir de rien.

4.1 Ce qu'en disent l'Écriture et les Pères de l'Église

Commençons donc par ce qui nous vient de l'Écriture sainte, et des pères de l'Église. Autrement dit, la foi qui nous est transmise et dont nous devons rendre compte.

4.1.1 Le donné de l'Écriture Sainte

La Bible contient deux cosmogonies, deux récits de la création. Le premier dans Genèse 1 et le second dans Genèse 2. Nous verrons ensuite deux textes qui appuient cette croyance de Dieu qui crée à partir du néant : le récit de la veuve dans 2 Maccabées que nous avons déjà vu dans la section 2.2.4.1 qui montre sa croyance en un Dieu créateur ; et d'autre part Paul qui dans son épître aux Romains affirme la création à partir du néant. Enfin, dans une dernière partie, nous verrons les occurrences des références liées à la création dans le Nouveau Testament qui associent Jésus à cette création.

4.1.1.1 Genèse 1

Tout commence dans le premier livre de l'Ancien Testament, le premier chapitre de la Genèse : Genèse 1.

Genèse 1, 1–5 [AELF] [hébreu]

1 AU COMMENCEMENT, Dieu créa le ciel et la terre.
2 La terre était informe et vide, les ténèbres étaient au-dessus de l'abîme et le souffle de Dieu planait au-dessus des eaux.
3 Dieu dit : « Que la lumière soit. » Et la lumière fut.
4 Dieu vit que la lumière était bonne, et Dieu sépara la lumière des ténèbres.
5 Dieu appela la lumière « jour », il appela les ténèbres « nuit ». Il y eut un soir, il y eut un matin : premier jour...

C'est un texte bien connu de tous, et lu, en particulier, lors de la vigile Pascale. Nous pouvons nous poser quelques questions sur l'auteur humain derrière ce texte, avant de voir ce que le texte biblique nous révèle.

Quel auteur humain derrière ce texte ? On pense que l'auteur humain de ce texte provient d'un milieu sacerdotal, c'est-à-dire de prêtres, en Israël. En effet, sa culture est celle d'un familier de la loi et de la liturgie.

On le voit à plusieurs éléments. Par exemple l'importance du septième jour, le jour du sabbat, ou l'insistance sur la parole de Dieu, *Dieu dit ….*

Sur l'aspect liturgique, on le voit également au bon ordonnancement et à la séparation des différentes réalités. On retrouve un rythme des jours important. De même, chaque chose, chaque créature, est à sa place. On progresse des créatures inférieures aux supérieures, jusqu'au repos avec Dieu. Comme si l'on montait les marches du

temps et que l'on accédait au septième jour au repos avec Dieu. On parle souvent de *récit sacerdotal* pour ce texte.

Dans une étude des différents auteurs humains de texte de la Genèse, l'auteur est appelé l'auteur P pour *Priesterschrift*, l'auteur prêtre. Cet auteur aurait écrit au retour de l'exil à Babylone, c'est-à-dire environ au VIe siècle avant JC.

Au XXe siècle, on remarque que ce récit de Genèse 1 présente beaucoup de similarités avec les textes des voisins d'Israël. Par exemple les deux textes (1) de l'épopée babylonienne, appelé Enuma Elish, ou Enūma Eliš, qui veut dire /épopée de la création/ et qui date du XIIe s. avant JC ; ou (2) d'un texte égyptien, un hymne à Aton.

Regardons l'introduction de ce texte Babylonien.

> ***Enuma Elish*, tabl. I [bilingue anglais]**
>
> "Lorsqu'en haut le ciel n'était pas nommé, qu'en bas la terre ferme n'avait pas reçu de nom, ce fut Apsous (eaux douces), l'initial, qui les engendra, la causale Tiamat (eaux salées) qui les enfanta tous ; comme leurs eaux se mélaient ensemble, aucune demeure divine n'avait été construite, aucune cannaie n'était identifiable. Lorsqu'aucun dieu n'avait été créé ; n'avait reçu de nom, n'était pourvu de destin, les dieux furent alors créés en leur sein ..."
>
> source : `https://www.ebl.lmu.de/corpus/L/1/2/SB/I`

C'est ce texte d'Enuma Elish qui a le plus de points de contact avec la Genèse. Il y a des différences, mais on reconnaît le ciel et la terre ; l'absence de construction au départ ; la présence des eaux. Ensuite la création va se faire par séparation, suite à un combat entre les dieux. Cette séparation est bien dans la Genèse. On a aussi un ordre d'apparition des réalités corporelles assez voisin : une lumière qui vient des dieux, la création du firmament, de la terre sèche, des luminaires, de l'homme.

Cette constatation, les similarités entre le texte de la Genèse et les autres textes, a troublé beaucoup de croyants au XIXe, XXe siècles. On opposait l'influence de l'auteur humain et l'influence de l'auteur divin.

Mais au cours du XXe siècle, une meilleure théologie fondamentale, qui articule mieux la culture de l'auteur humain et la lumière qui vient de Dieu, nous a permis de mieux comprendre. L'auteur humain de ce texte n'est pas nécessairement analphabète et peut avoir lu des textes voisins. Ce qui nous intéresse le plus, ce ne sont pas les proximités avec les cultures environnantes mais ce que le récit biblique a de révélé. Même si l'auteur baigne dans une culture environnante, il utilise le matériel de son époque pour nous dire ce que Dieu veut nous dire de sa création.

Par ailleurs, à l'époque, Israël devait affronter les récits de cosmogonie, de création du monde, qui avaient cours au Proche-Orient. Ces textes défendent une vue monothéiste de la création et pouvaient donc appuyer leur cosmogonie.

Nous pouvons maintenant avoir un regard plus précis sur le texte lui-même de Genèse 1 : quelle est la forme du texte ? Même si le matériau est très semblable aux autres cosmogonies monothéistes de l'époque.

Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. Dès le premier verset, il y a de nombreux problèmes de traduction. On retrouve ainsi, entre autres, les traductions suivantes, en français :

- *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre* (Bible de Jérusalem, Segond)
- *Au commencement quand Dieu créa le ciel et la terre* : autre traduction possible indiquée par la Bible de Jérusalem en note.
- *Lorsque Dieu commença la création du ciel et de la terre* (TOB)
- *En-Tête Elohim créait les ciels et la terre* (Chouraqui, une traduction littérale de l'hébreu)

Une cosmogonie sans théogonie. Il y a donc un petit embarras devant ce verset. Avant d'essayer d'élucider ce verset en regardant le sens de chaque mot, on peut déjà mentionner ce qui paraît clair devant les autres cosmogonies du Proche-Orient.

Ce verset mentionne un début, mais la particularité de Genèse 1, c'est qu'il n'y a rien avant. C'est une cosmogonie en partant de rien. Il n'y a pas de théogonie avant la cosmogonie. Il n'y a pas de création des dieux avant la création du monde.

Il y a d'un côté Dieu, et de l'autre la création. Les juifs disent que ce récit commence par la lettre BETH car on entre déjà dans la création (deuxième lettre), la lettre ALEPH représentait Dieu, le premier.

Bereshit בראשית Regardons maintenant les mots qui commencent ce texte : Au commencement Dieu créa, ou plutôt *Bereshit bara Eloim*, בראשית ברא אלהים en hébreu. L'hébreu se lit de droite à gauche. Le premier mot est donc בראשית *Bereshit*, le commencement.

Que signifie donc ce commencement ? Quels sont les sens du mot *Bereshit* ? Comme souvent en hébreu, il y a plusieurs sens derrière chaque mot. *Reshit* vient de *rosh* qui veut dire "la tête". On peut aussi traduire *Reshit* par "prémisse", par exemple l'offrande des premiers fruits d'une récolte, ou encore pour désigner le premier d'une série, par exemple l'aîné d'une famille.

Il y a donc deux sens dérivés de *reshit* : d'une part l'aspect temporel, le début, l'origine ; et d'autre part l'aspect qualitatif, ce qui est premier en dignité, le premier, le plus noble, celui qui gouverne, la meilleure part, l'élite du groupe.

Dans la traduction grecque, on le traduit par Ἐν ἀρχῇ/ *En arche* ou *arkhê'* : *arche* a beaucoup de connotations philosophiques, comme le principe, ou la cause. Ce mot a aussi les mêmes sens dérivés vers l'aspect temporel et vers l'aspect de la dignité, comme celui qui commande, le meilleur dans un groupe.

En latin, on a utilisé le terme *In principio*, avec essentiellement les mêmes significations. La traduction théologique va donc chercher à garder les sens multiples de *Bereshit*. St Augustin, repris ensuite par St Thomas, cherchera à comprendre ces mots à la lumière de la traduction. Il trouve ainsi trois sens à ce terme de commencement.

Le premier sens d'*In principio* est le sens temporel. Dans ce cas, *In principio* veut dire *in principio temporis*, au principe du temps, au commencement, dans un premier instant, Dieu créa le ciel et la terre.

Le deuxième sens est un sens trinitaire. *In Principio* signifie aussi "dans le Fils". La meilleure part, le Fils premier né de toute créature. Il existe "une entité" par laquelle Dieu crée le monde. Dans le judaïsme, cela peut être la sagesse (cf. Proverbes 8), dans la loi. Dans le Targoum Néofiti, aussi appelé Targoum Palestinien [1], ce verset est traduit par "Dès le commencement, (la Parole) de **YYY**, avec sagesse, acheva les cieux et la terre." Les Targumim (pluriel de Targoum) ont été rédigés au retour de l'exil de Babylone quand le peuple hébreu est plus familier de l'araméen que de l'hébreu, langue d'origine des écrits de la Torah. Ce mot de *Bereshit* est donc traduit par "Dès le commencement" et "avec sagesse". C'est à la fois une traduction et une explication.

Enfin le dernier sens proposé par Augustin est le sens de la nature. *In principio* signifie vraiment au commencement, mais en premier lieu. Il y a des réalités que Dieu crée *en premier lieu*, des réalités primordiales, que Dieu crée. Ce n'est plus le sens temporel, mais plutôt ce que Dieu crée en premier, lorsqu'on est au début.

Bara ברא Le second mot du préfixe *Bereshit bara eloim* qui signifie *Au commencement Dieu créa*, בראשית ברא אלהים, est le mot *Bara*, ברא.

Il s'agit d'un verbe un peu particulier car il a pour sujet unique Dieu. Il n'est jamais utilisé avec un autre sujet que Dieu. Il ne peut donc pas s'agir d'une création humaine. Il s'agit d'une création unique qui ne peut être réalisée que par Dieu.

C'est un mot très peu utilisé dans l'Écriture. Un exégète en théologie a étudié les occurrences de ce terme dans l'Écriture : c'est un mot un peu tabou et on ne peut l'utiliser que dans un sens cultuel. Par exemple, Isaïe l'utilise mais avec parcimonie.

Le ciel et la terre désignent l'ensemble des créatures. On a bien d'un côté Dieu qui crée et, de l'autre, toutes les créatures, le ciel et la terre. Ce premier verset est un fondement de la théologie de la création. Ce qui est différent c'est que Dieu crée par sa parole, comme on peut le lire dans le Targoum Néofiti [TN].

4.1.1.2 Genèse 2

En Genèse 2, il y a un deuxième récit de création. Les termes sont beaucoup plus imagés. Dieu façonne la glaise, souffle sur Adam : il met la main à la pâte, comme un ouvrier qui façonne l'homme. Le mot utilisé n'est pas ici ce verbe particulier de *bara*.

Dans Genèse 1, Dieu reste au-dessus de la création, mais il s'engage personnellement et y mettant sa parole ; Parole qui est issue à la fois de sa volonté et de sa sagesse. Dans Genèse 2, Dieu façonne mais reste à distance. Les créatures ne sont pas un épanchement de Dieu, une parcelle détachée de lui. Ce sont des créations, une création. Dieu ne se mélange pas. Les créatures sont désacralisées.

On le voit en particulier à la place assez modeste du soleil et de la lune. Ces astres étaient des divinités assez importantes des religions voisines, comme la religion Babylonienne ou la religion Ugaritique de Canaan. Ici, ils sont décrits comme des luminaires, des lumières ; c'est plus modeste que des divinités.

Ce terme de lumière utilisé ici est celui utilisé pour les lumières de la tente de l'alliance. Cela montre aussi que l'univers est une demeure. Un lieu où il fait bon habiter, où tout est rangé ; ce n'est pas un chaos.

[1] un Targoum est une traduction et une explication de la Bible hébraïque en araméen.

Il y a un fondement, le sec ; Dieu enlève l'eau pour faire place au sec. Il met un toit, le ciel. Ensuite, il met les habitants. La terre est un lieu où il fait bon demeurer (cf. Encyclique *Laudato Si'* du pape François [Fra15]). Le soleil et la lune sont des créatures qui ont une mission. Ils prennent leur place dans l'ordre des créatures, voulu par Dieu. Ils transmettent la bonté de Dieu, ici par la lumière.

La bonté de la création est exprimée à travers un leitmotiv : "et Dieu vit que cela était bon". Avec seulement deux exceptions : au premier et au septième jour. D'abord donc pour la lumière au premier jour, qui est un peu à part, puisque c'est le premier jour. Dans le cas de l'omission de ce leitmotiv "et Dieu vit que cela était bon" pour le septième jour, lors de la création du firmament, les auteurs patristiques disent que c'est parce que le firmament n'est pas encore achevé. Enfin, Dieu conclut par une approbation globale : chaque créature est bonne et toute la création est bonne.

L'auteur devait connaître l'existence du mal, mais en Genèse 2, il se contente de souligner l'harmonie et la bonté de la création. Le mal viendra après, comme un intrus. Le monde créé est bon.

La place de l'homme dans Genèse 2 La création de l'homme vient à la fin, au sixième jour. Cette création représente l'achèvement des œuvres divines, avec une délibération "faisons l'homme à notre image". Pourquoi ce pluriel ?

L'homme est appelé à être le représentant de Dieu pour gouverner la création. C'est la mission que Dieu donne à l'homme.

Ici, il n'y a pas de mention du sabbat. Ce qui est en jeu, c'est l'achèvement de la création. Au septième jour, c'est complet. Il s'agit de vivre cette relation que Dieu a nouée entre Dieu et l'homme ou Dieu et toute la création, qui passe par l'homme.

Pour St Thomas d'Aquin, la nature est désormais instituée. Le 7e jour signifie l'entrée dans le gouvernement divin à partir de ce qui a été institué. Il existe un traité de la création de St Thomas et d'autres auteurs médiévaux avec beaucoup de développements sur ces six jours de Genèse 2.

Le tohu-bohu, un problème théologique majeur pour la création *ex-nihilo* Cependant, ce texte nous laisse avec un problème théologique majeur. La création est décrite comme une mise en ordre du chaos. Le point de départ est un tohu-bohu, ce qui veut dire une terre vide et vague. Le *Tohu* correspond à l'état de la terre qui ne peut pas être habitée. Le mot *vague* au sens de terrain vague : on ne peut pas y établir de campement.

Quant au mot *Bohu*, on ne sait pas le traduire exactement. Les seules occurrences de *bohu* dans la Bible sont avec *tohu*.

Le livre de la sagesse va reprendre ce sens de mise en forme :

Sagesse 11, 17 [AELF] [Grec Theotex]

17 "Ta main toute-puissante [...] qui a créé le monde d'une matière informe"

Quelle est cette matière informe ? C'est le problème de la création *ex-nihilo*. Est-ce que Dieu crée à partir d'une matière comme le potier, ou est-ce que Dieu crée à partir de rien ?

Le texte de la Genèse répond plus ou moins à cette question mais pas de façon suffisante. Il a cependant une grande importance dans la création *ex-nihilo*. Dieu crée toute chose : le ciel et la terre, tout. Le verbe *bara* désigne une action différente de la création d'un artisan. Créer est une action proprement divine, qui est différente de celle de l'artisan.

4.1.1.3 Création *ex-nihilo* chez 2 Maccabées et Romains 4.

La thèse de la création *ex-nihilo* n'est pas beaucoup développée dans la Bible, mais on retrouve des éléments qui la soutiennent dans 2 Maccabées et Romains 4, 17.

2 Maccabées

2 Maccabées 7, 28–29 [AELF] [Grec Theotex]

[28] Je t'en conjure, mon enfant, regarde le ciel et la terre et vois tout ce qui est en eux, et sache que Dieu les *a fait de rien* (οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν) et que la race des hommes est faite de la même manière.
[29] Ne crains pas ce bourreau, mais, te montrant digne de tes frères, accepte la mort, afin que je te retrouve avec eux dans la miséricorde.

On retrouve le récit de la mère en déportation, déjà vu auparavant. Elle incite son fils à résister à la persécution d'Antiochos IV Épiphane et à mettre sa foi en Dieu. Au verset 28, on peut lire, en parlant de la création que "Dieu les a faits de rien".

C'est une formule négative en grec. Dieu a créé sans partir de quelque chose de préexistant. L'artisan façonne à partir d'un matériau. Mais pas Dieu.

Un second aspect important dans ce texte est que cette foi dans la création est le fondement de son espérance. Ainsi si Dieu tient, dans sa main, le ciel et la terre, il voit tout et pourra redonner la vie à son fils. Si Dieu a tout créé, il pourra tout recréer. Cette foi en la création est donc directement liée en la foi en le salut de Dieu, ce que Dieu va nous donner.

Romains 4

Romains 4, 17–18 [AELF] [grec]

[17] La foi d'Abraham [...] notre Père devant Celui auquel il a cru, le Dieu qui donne la vie aux morts et appelle le néant à l'existence (καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα).
[18] Espérant contre toute espérance, il a cru et devint ainsi père d'une multitude de peuples.

On retrouve dans cette épître de Paul aux Romains l'affirmation d'un "Dieu qui donne la vie aux morts et appelle le néant à l'existence." Dieu donne l'être à partir de ce qui n'existe pas. On retrouve la même construction négative en grec : ce qui n'est pas à être.

Ici aussi, comme dans 2 Maccabées, il y a une attention au salut. Abraham a eu foi en Dieu et Dieu réalise sa promesse, malgré le commandement de sacrifier son fils. Malgré cette apparence de mort, on croit que Dieu va créer la vie, car il a créé le ciel et la terre.

Ici, on retrouve la même finalité à la fin du texte : la foi en la résurrection de Jésus.

Il y a donc un lien très fort entre création et foi eschatologique. Cette création *ex-nihilo* est la condition de possibilité pour l'espérance en la résurrection.

4.1.1.4 Occurrences des termes de la création dans le Nouveau Testament

On retrouve de nombreuses utilisations des formules de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament. Et la doctrine de la création, et en particulier le premier chapitre de la Genèse, est un élément essentiel de ce langage vétérotestamentaire.

Par exemple, dans les quatre évangiles, on peut déceler les références suivantes :

- Matthieu 1, 1 : ce premier chapitre de Matthieu est appelé le livre de la "Genèse de Jésus Christ" ;
- Marc 1, 1 : l'évangile de Marc débute par "Commencement de l'évangile de Jésus Christ, Fils de Dieu". Ici le mot grec utilisé pour Commencement est *archè* comme celui utilisé pour traduire *Bereshit* dans Genèse 1.
- Luc 1, 1–2 : l'évangile de Luc utilise aussi ce terme *archès* au verset 2, ici *ap' archès* : "ceux qui furent dès le début [*ap' archès*] témoins oculaires et serviteurs de la parole"
- Jean 1, 1 : l'évangile de Jean débute aussi par l'utilisation d'*en archè* dès le premier verset : "Au commencement". De plus, il reprend la structure de Genèse 1, 1 en chiasme, c'est-à-dire avec des constructions croisées, "Au commencement était le Verbe et le Verbe était Dieu". Jean 1 est comme un commentaire de ce texte de la Genèse, et aussi de Proverbes 8, 30 : "J'étais à ses côtés ..."

  Daniel Boyarin, un auteur juif, insiste sur le fait que ce prologue de Jean est un procédé typiquement juif : un *logos* auprès de Dieu, notion acceptable pour les juifs.

  Pour nous ce *logos* auprès de Dieu, c'est le Christ, cet homme qui s'appelle Jésus Christ.

On peut également, à la manière de 2 Maccabées et Romains 4, dresser un parallèle entre ce premier verset de la Genèse et le salut que le Christ vient nous apporter. Cette correspondance, dans tous les évangiles (sauf Matthieu), entre *reshit* , *archè* et les titres du Christ nous dit que c'est le même Dieu qui est créateur et sauveur. Le Christ donc n'est pas un personnage extérieur qui viendrait améliorer une création qui se serait mal passée. Mais il est celui qui nous sauve, c'est celui qui a créé le ciel

et la terre. Dieu est vraiment sauveur et le Christ est vraiment sauveur. Puisque c'est lui qui a tout créé. C'est la radicalité de la toute puissance du salut : celui qui nous sauve nous a créés.

4.1.2 Le donné des Pères de l'Église

Encore une fois, nous nous focalisons ici sur ce point central de la formulation de la création *ex-nihilo*, dans le contexte de la période patristique. Cette formulation précise que cette formation *ex-nihilo* prend du temps, plusieurs siècles. Les Pères ont bien le texte de 2 Maccabées ou Romains 4, mais ils s'appuient surtout sur le texte de la Genèse.

À cette époque, ils vont devoir s'opposer à deux courants : le platonisme ou plutôt le néoplatonisme, et la gnose. Sur ce point de la création, l'adversaire majoritaire est le platonisme. Et, ici encore, les oppositions aident l'Église à progresser dans l'expression de ce en quoi elle croit, à clarifier sa foi.

La doctrine de la création chez Platon est essentiellement basée sur le texte du *Timée*. Nous allons d'abord décrire brièvement la vision de la création chez Platon, puis la réponse ou le positionnement des pères de l'Église.

4.1.2.1 *Timée* de Platon

Ce *Timée* est l'un des textes les plus commentés de l'Antiquité. La première partie décrit l'origine du monde, la naissance du monde, sous la forme d'un mythe où le démiurge (mot qui vient de *demugos*, l'ouvrier, l'artisan) façonne le monde.

Un texte proche de la Genèse. Cette vision du *Timée* a beaucoup de points de contact avec le texte de la Genèse. Cette première partie du *Timée* va être transmise en latinpar le philosophe néoplatonicien *Calcidius* et étudié par les auteurs médiévaux. Plusieurs points résonnent avec le texte de la Genèse. Tout d'abord, il est fait mention de l'existence d'un Dieu personnel, le démiurge, qui crée le monde. Rappelons que chez Aristote, on ne retrouve pas de Dieu personnel. Le monde est éternel et Dieu, le moteur immuable, est très occupé à se penser lui-même. Par contre, chez Platon, il y a un Dieu qui crée. Ce Dieu du *Timée* ne crée cependant pas par émotion ou parce qu'il serait intéressé par sa création, mais par une décision libre. Il n'est pas fait mention d'amour mais d'une volonté raisonnable, d'une décision sage.

Un deuxième point est la bonté de la création, qui est très présente dans le texte de Genèse 1. Dans le *Timée*, on retrouve un Dieu bon, qui crée des choses bonnes.

Platon – *Timée* [Pla, §29 d-e] – (trad. L. Brisson, p.118)

Disons maintenant pour quelle raison celui qui a constitué le devenir, c'est à dire notre univers, l'a constitué. Il était bon, or, en ce qui est bon, on ne trouve aucune jalousie à l'égard de qui que ce soit. Dépourvu de toute jalousie, il souhaita que toutes choses devinssent le plus possible semblables à lui.

source : autres trad. [français][a] [grec][b]

[a] https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/timee.htm#29d
[b] https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/timeegr.htm#29d

Ce texte est très célèbre et les pères de l'Église ne vont pas se priver pour montrer l'accord entre les grands philosophes de l'Antiquité et la foi, afin de donner du crédit à cette foi. Dans certains cas, ils vont même aller plus loin et parler d'amour de Dieu. Cela dépasse la simple bienveillance qui est mentionnée chez Platon.

Enfin, on retrouve une notion d'ordre de la création qui permet de remonter à son auteur. On retrouve le même raisonnement dans l'épître aux Romains :

Romains 1, 20 [AELF] [grec]

[20] Ce qu'il a d'invisible depuis la création se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité, en sorte que [les païens] sont inexcusables.

Chez Platon, l'objet de la cosmologie, l'étude de l'univers, c'est de découvrir son auteur et le père de l'univers. Ainsi, dans le *Timée*, le démiurge crée avec des triangles, des formes mathématiques. Plus précisément, il façonne à partir d'une matière informe en contemplant le modèle des Idées. En faisant des mathématiques, on peut remonter ainsi au père de l'univers.

On comprend bien l'appui de la philosophie platonicienne pour soutenir la foi en la création. Jusqu'au XIIe siècle, des théologiens utilisent le *Timée* pour soutenir la création.

Justin – *Apologie pour les chrétiens* [jus, I, 59, 1-5, p.282-285] –

Pour que vous sachiez que c'est de nos maîtres, je veux dire du *Logos* qui a parlé par l'intermédiaire des prophètes, que Platon a reçu la doctrine selon laquelle Dieu a créé l'univers en façonnant une manière informe, écoutez ce qu'en propres termes a déclaré Moïse qui fut, on l'a dit plus haut, le premier des prophètes, antérieur aux écrivains de la Grèce, et par l'intermédiaire de qui l'Esprit prophétique a indiqué comment et à partir de quels éléments Dieu, au commencement, a façonné l'univers ; il s'est exprimé ainsi : *"Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. Or la terre était invisible et informe et les ténèbres étaient au-dessus de l'abîme ; et l'Esprit de Dieu était porté au-dessus des eaux. Et Dieu dit : 'Que la lumière soit', et il en fut ainsi."*

source : autres trad. [en ligne, PDF recherchable, p.26][a] [jus04, éd. bilingue, p. 123][b]

[a] https://archive.org/details/StJustinMartyrOeuvresComplтes/page/n25

[b] https://www.patristique.org/sites/patristique.org/IMG/pdf/justin_i_apologie.pdf

Le problème : la création *ex-nihilo*. Les ressemblances entre les deux textes sont tellement troublantes que certains Pères de l'Église vont affirmer que Platon a lu la Genèse. Pour Justin, c'est Moïse l'auteur de la Genèse, et Platon a recopié.

Justin – ***Apologie pour les chrétiens*** **[jus, I, 10, 2, p.150-151]** –

Nous avons appris aussi qu'au commencement, parce qu'il est bon, d'une matière informe [Dieu] a créé toutes choses, à cause des hommes.

Καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι᾽ ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα·

source : autres trad. [en ligne, PDF recherchable, p.7][a] [jus04, éd. bilingue, p. 16-17][b]

[a] https://archive.org/details/StJustinMartyrOeuvresCompltes/page/n5
[b] https://www.patristique.org/sites/patristique.org/IMG/pdf/justin_i_apologie.pdf

Il semble également que cette influence de la vision platonicienne aille jusqu'à la traduction de la septante – la traduction de la Bible et surtout de l'Ancien Testament en grec – par exemple *tohu wa bohu*, la "terre vide et vague" est rendu en grec par "la terre invisible et inorganisée". Or Platon, dans le *Timée*, parle de la matière comme d'une matière invisible et sans forme. C'est donc très proche, voire trop proche. On est alors très conscient des proximités de Platon et de son *Timée* d'une part et du texte de Genèse 1, d'autre part.

Sagesse 11, 17 [AELF] [Grec Theotex]

17 [...] ta main toute-puissante, elle qui a créé le monde à partir d'une matière informe [...]

Les pères de l'Église sont fascinés et l'utilisent beaucoup. Mais le *Timée* pose également des difficultés et la philosophie de Platon n'est pas transposable directement en théologie chrétienne.

Pour Platon, le corps est comme le tombeau de l'âme : le salut consiste à se libérer du corps. Cette vision n'est pas compatible avec la résurrection de la chair et la vue de l'anthropologie chrétienne où l'homme est corps et âme.

D'autre part, la création, chez Platon, repose sur trois principes : le démiurge, la matière et les Idées, c'est-à-dire le modèle que le démiurge contemple pour façonner la matière.

Si l'on veut s'appuyer sur la philosophie de Platon en théologie chrétienne, il faut faire deux modifications : tout d'abord, il faut subordonner les idées à Dieu : les idées

ne sont pas en dehors de Dieu, elles sont en Dieu. Cf, par exemple, St Augustin dans la *Cité de Dieu* a un chapitre intitulé *Contre ceux qui disent que Dieu même ne saurait comprendre des choses infinies.* [augf, livre 12, chap. XVIII]. Ensuite, il faut résoudre le problème de la matière préexistante. Pour un chrétien, la création n'est pas juste une transformation mais une création *ex-nihilo*. Car dans le christianisme, il y a un seul principe créateur, le créateur lui-même.

Les premiers pères de l'Église sont tellement fascinés par l'accord entre le *Timée* et l'Écriture qu'ils ne vont pas se poser cette question. St Justin, un philosophe du début du IIe siècle, qui a trouvé dans le christianisme la vraie philosophie, va reprendre le texte de la sagesse cité au-dessus : "... d'une matière informe Dieu a créé toute chose".

Les spécialistes aujourd'hui se disputent pour savoir si St Justin a envisagé la création de cette matière. Pour Platon, elle est éternelle. Justin aurait envisagé une action du Père tout seul qui a créé cette matière, puis avec le Verbe aurait façonné cette matière. St Justin ne dit pas que cette matière est incréée, mais il semble ne pas se poser la question. Les points de friction ne sont pas encore une question.

4.1.2.2 Artisans de la création *ex-nihilo*

Cette création *ex-nihilo* a toujours été crue, mais il a fallu du temps pour qu'elle soit explicite. Ainsi le texte *Le Pasteur* d'Hermas, qui fait partie de la littérature patristique affirme cette création *ex-nihilo* mais sans développer le propos.

Hermas – *Le pasteur* [her, I, 11, p.144-145] –

Premier point entre tous : je crois qu'il n'y a qu'un seul Dieu, celui qui a tout créé et organisé, qui a tout fait passer du néant à l'être, qui contient tout et seul n'est pas contenu.

Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν.

source : https://archive.org/details/lepasteur0000herm/page/144

Ici le passage du tohu bohu à cette création n'est pas pensé. Trois auteurs de la fin du IIe siècle, période patristique, joueront un rôle important pour cette formulation du dogme de la création *ex-nihilo*. Il s'agit de Théophile d'Antioche, de Tertullien et d'Irénée de Lyon. Peu de textes de Théophile d'Antioche sont parvenus jusqu'à nous, mais il a été repris en partie par Tertullien. Tertullien n'est pas considéré comme un Père de l'Église car il a fini sa vie hors de l'Église.

Regardons maintenant les arguments de ces deux derniers.

Tertullien. Comme souvent, la formulation du dogme est favorisée par une hérésie qui pousse les chrétiens à préciser ce en quoi ils croient. Ici, l'hérétique providentiel est Hermogène, un chrétien platonisant, de la deuxième moitié du IIe siècle. Il est pris à partie par Théophile d'Antioche dans un document intitulé "Contre l'hérésie d'Hermogène". Ce document est perdu mais mentionné dans d'autres documents de

Théophile d'Antioche. Tertullien reprend ces textes et parle de Théophile. On apprend par exemple qu'Hermogène était peintre.

La doctrine d'Hermogène pose deux problèmes. D'une part il défend une anthropologie tripartite et, d'autre part, il a des idées sur la création qui seront identifiées comme erronnées.

Dans l'anthropologie tripartite, il y a trois principes qui composent l'homme : un corps, une âme d'origine matérielle et un esprit perdu par le péché. Cette anthropologie a été réfutée par Tertullien dans un traité d'anthropologie, lui aussi perdu.

Quand à la création, Hermogène explique la formation du monde à partir d'une matière préexistante et incréée. Son but est d'innocenter Dieu du mal. Ce mal n'a pas été créé par Dieu mais il vient de la matière informe. Dieu est donc un *bon artisan* mais la matière utilisée n'est pas terrible.

Tertullien décèle un problème dans ce raisonnement et répond de la façon suivante : si c'est ainsi, cela veut dire soit que Dieu est complice du mal, car il a approuvé les imperfections de la matière, soit il n'est pas tout-puissant, car il n'a pas réussi à corriger cette matière. Donc soit Dieu n'est pas bon, soit il n'est pas tout-puissant.

Tertullien – *Contre Hermogène* [terc, X, 2-3, p. 104-107] –

Voilà que Dieu apparaît, sinon comme l'auteur, du moins comme l'approbateur du mal, en supportant dans sa si grande bonté, dès avant la formation du monde, le caractère mauvais de la matière qu'en qualité d'être bon et d'adversaire du mal, il aurait dû corriger. En effet, de deux choses l'une : soit il pouvait la corriger mais il ne l'a pas voulu, soit il voulait bien le faire mais, Dieu impuissant, il ne l'a pas pu. S'il pouvait le faire, mais ne l'a pas voulu, il est lui-même mauvais, puisqu'il a favorisé le mal.

Ecce enim, etsi non auctor, sed assentator mali inuenitur deus qui malum materiae tanto sustinuit de bono ante mundi constitutionem quam ut bonus et mali aemulus emendasse debuerat. Aut enim potuit emendare sed noluit aut uoluit quidem uero non potuit infirmus deus. Si potuit et noluit, malus et ipse, quia malo fauit, et sic iam habetur eius quod, licet non instituerit, qui<a> tamen, si noluisset illud esse, non esset, ipse iam fecit esse quod noluit non esse.

source : autres trad. [français][a] [latin][b]

[a] https://www.tertullian.org/french/g3_03_adversus_hermogenem.htm
[b] https://www.tertullian.org/latin/adversus_hermogenem.htm

Pour résumer, s'il y a une matière créée antérieure à Dieu, Dieu ne peut pas être bon et tout-puissant.

Tertullien va développer et montrer qu'Hermogène donne à la matière toutes les qualités d'un Dieu, comme nous l'avons vu dans le chapitre 2.

Tertullien – *Contre Hermogène* [terc, IV, 3, p. 96-97] –

Ainsi Hermogène n'a rien laissé à Dieu qu'il n'ait déjà conféré à la matière, si bien que ce n'est pas la matière qui est assimilée à Dieu, mais plutôt Dieu à la matière. D'ailleurs, puisque les qualités que nous reconnaissons propres à Dieu, c'est-à-dire d'avoir toujours été sans début ni fin et d'avoir été le premier, l'unique et l'auteur de toutes les choses, sont partagées par la matière, quel est, je le demande, le caractère différent de Dieu et étranger à lui que la matière possède en particulier pour l'empêcher d'être assimilée à Dieu ? Lorsque toutes les qualités propres à Dieu sont recensées, elles laissent assez facilement préjuger la suite de l'assimilation.

Hinc denique incipiam de materia retractare, quod eam deus sibi comparet proinde non natam, proinde non factam, proinde aeternam, sine initio sine fine proposita<m>. Quis enim alius dei census quam aeternitas ? Quis alius aeternitatis status quam semper fuisse et futurum esse ex praerogatiua nullius initii et nullius finis ? Hoc si dei est proprium, solius dei erit, cuius est proprium, scilicet quia et si alii adscribatur, iam non erit dei proprium sed commune cum eo cui et adscribitur. Hoc si dei est proprium, solius dei erit, cuius est proprium, scilicet quia et si alii adscribatur, iam non erit dei proprium sed commune cum eo cui et adscribitur ; quo magis apud nos solius dei esse debeat quod dei proprium est et, ut dixi, iam non proprium esset, quia alterius esset. Quod si deus est, unicum sit necesse est, ut unius sit. Aut quid erit unicum et singulare nisi cui nihil adaequabitur ? quid principale nisi quod super omnia, nisi quod ante omnia et ex quo omnia ? Haec deus solus habendo est et solus habendo unus est. Si et alius habuerit, tot iam erunt dii quot habuerint quae dei sunt. Ita Hermogenes duos deos infert : materiam parem deo infert. Deum autem unum esse oportet, quia quod summum sit deus est ; summum autem non erit nisi quod unicum fuerit ; unicum autem esse non poterit cui aliquid adaequabitur ; adaequabitur autem deo materia cum aeterna censetur.

source : autres trad. [français][a] [latin][b]

[a] https://www.tertullian.org/french/g3_03_adversus_hermogenem.htm
[b] https://www.tertullian.org/latin/adversus_hermogenem.htm

Ainsi la matière est incréée, comme Dieu, etc. Toutes les caractéristiques qu'on attribue à Dieu peuvent être attribuées à la matière. Et s'il y a deux dieux, il faut savoir qui est le supérieur : est-ce que Dieu est subordonné à la matière ou le contraire ?

Tertullien – *Contre Hermogène* [terc, VIII, 1-2, p. 100-101] –

[Hermogène] la place avant Dieu et soumet plutôt Dieu à la matière, lorsqu'il veut qu'il ait créé de la matière. Car s'il s'est servi d'elle pour l'œuvre du monde, on trouve alors supérieure la matière, qui lui a donné la possibi-

lité de réaliser son œuvre, et Dieu semble soumis à la matière, lui qui eut besoin de sa substance. Personne, en effet, ne peut se passer d'une chose dont il utilise la substance.

Atquin etiam praeponit illam deo et deum potius subicit materiae, cum uult eum de materia cuncta fecisse. Si enim ex illa usus est ad opera mundi, iam et materia superior inuenitur, quae illi copiam operandi subministrauit, et deus subiectus materiae uidetur, cuius substantiae eguit. Nemo enim non eget eo de cuius utitur ; nemo non subicitur ei de cuius eget ut possit uti : sic et nemo de alieno utendo non minor est eo de cuius utitur, et nemo qui praestat de suo uti non in hoc superior est eo cui praestat uti.

source : autres trad. [français][a] [latin][b]

[a] https://www.tertullian.org/french/g3_03_adversus_hermogenem.htm
[b] https://www.tertullian.org/latin/adversus_hermogenem.htm

Chez Tertullien, la création *ex-nihilo* est donc l'affirmation que Dieu crée sans matière préexistante.

Irénée de Lyon. C'est Tertullien qui développe le plus cette idée, contre le platonisme et l'hérésie d'Hermogène. Mais on considère aussi qu'Irénée est un grand artisan de cette doctrine.

Irénée ne combat pas le platonisme mais la gnose. La gnose est multiforme, mais une des caractéristiques de la théorie gnostique est (1) un premier Dieu qui crée la matière ; (2) un démiurge qui la met en forme.

Chez les gnostiques, il y a toujours des échelles, des hiérarchies, en Dieu. Chez Irénée, l'enjeu ce n'est pas la création de la matière, c'est de montrer que le Dieu qui a créé la matière est bien le Dieu qui façonne. Il n'y a qu'un unique Dieu qui fait tout, toute chose, à partir de rien. Dieu crée en même temps la matière et la forme.

Irénée de Lyon – *Contre les hérésies* [ired, Livre II, 10, 4, p. 90-91] –

Attribuer la matière des êtres créés à la puissance et la volonté du Dieu de toutes choses, c'est croyable, admissible et cohérent. C'est ici qu'on peut dire avec raison : 'Ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu'. Les hommes ne peuvent pas faire quelque chose de rien (*de nihilo*), mais seulement à partir d'une matière préalable ; Dieu l'emporte sur les hommes en ceci d'abord qu'il pose lui-même la matière de son ouvrage alors qu'elle n'existait pas auparavant.

Adtribuere enim substantiam eorum quae facta sunt uirtuti et uoluntati eius qui est omnium Deus et credibile et acceptabile et constans, et in hoc bene dicetur quoniam quae impossibilia sunt apud homines possibilia sunt apud Deum *; quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere sed de materia subiacentī, Deus autem quam homines hoc primo melior eo quod materiam fabricationis suae cum ante non esset ipse adinuenit.*

source : https://archive.org/details/contrelesheresie0000iren/page/90

Augustin aussi argumente sur cette création ex-nihilo.

Augustin – *Confessions* [augb, Livre XI, v, 7] – Production humaine et création ex nihilo.

Mais comment as-tu fait le ciel et la terre, et quelle machine as-tu employée pour une œuvre aussi grandiose ? Ce n'est pas, en effet, comme l'homme artisan qui forme un corps avec un autre corps, au gré de son âme capable d'imposer jusqu'à un certain point la forme qu'elle perçoit en elle-même, de son œil intérieur ; et d'où l'âme tiendrait elle cette capacité, sinon de ce que tu l'as faite ? Il impose donc une forme à une chose qui déjà existe et possède ce qu'il faut pour être, par exemple la terre, la pierre, le bois, l'or ou toute autre matière de ce genre. Mais d'où ces choses tiendraient-elles leur être, si tu ne les avais fondées ? C'est de toi que l'artisan tient le corps que tu lui as façonné, de toi l'esprit qui commande à ses membres, de toi la matière dont il façonne quelque objet, de toi le talent qui lui permet de posséder son art et de voir au-dedans ce qu'il fait au-dehors, de toi les sens corporels par l'entremise desquels il fait passer de son esprit dans la matière ce qu'il réalise, et fait à son esprit le rapport de ce qu'il a réalisé, afin que cet esprit consulte au-dedans la vérité qui préside en lui-même, pour savoir si c'est bien réalisé. Oui, c'est toi que louent toutes ces choses comme créateur de toutes choses. Mais toi, comment les fais-tu ? Comment as-tu fait, ô Dieu, le ciel et la terre ? Ce n'est certes pas dans le ciel ni sur la terre que tu as fait le ciel et la terre, ni dans l'air ou dans les eaux, puisque eux aussi appartiennent au ciel et à la terre. Ce n'est pas dans l'univers que tu as fait l'univers, car il n'« était » pas en tant que lieu où il pût être fait, avant qu'il ne fût fait de façon à « être ». Tu n'avais rien en main pour en faire le ciel et la terre, car d'où te serait venu cet élément, que tu n'aurais pas fait, dont tu ferais quelque chose ? Quelle est la chose qui « est » pour une autre raison que parce que toi tu « es » ? Donc tu as parlé, et les choses ont été faites, et c'est dans ton Verbe que tu les as faites.

source : https://www.augustinus.it/francese/confessioni/conf_11.htm

Cette expression *ex-nihilo* est bien présente dans l'Ancien Testament, dans 2 Maccabées et surtout dans Genèse 1 : l'action divine de création est propre à Dieu (*bara*) et elle s'applique à l'ensemble des créatures.

On peut se poser la question de l'origine des idées, par exemple des concepts mathématiques que nous manipulons aujourd'hui. Bien qu'il n'y ait pas de réponse précise de l'Église ou des pères de l'Église, on peut donner plusieurs solutions, en fonction du point de vue. Si l'on a une vue plus platonicienne, alors les idées existent éternellement en Dieu, un peu comme un attribut (sa puissance, etc). Si, par contre, on a une vue plus aristotélicienne alors les idées mathématiques ne sont que la projection imparfaite, une abstraction, de la création.

St Thomas va s'insérer dans cette tradition d'interprétation, avec plus de technicité et des outils. Nous allons le voir dans la prochaine section.

4.2 Les réflexions de Saint Thomas d'Aquin

Nous nous intéressons ici particulièrement aux questions 44, 45 et 46 de la *prima pars* de la *Somme* [ST72]. Reprenons ici le plan de ces questions et leurs différents articles :

Liste des questions de la *Somme Théologique* en lien avec la création.

Q44 La cause première des êtres 1. Dieu est-il la cause efficiente de tous les êtres ? 2. La matière première est-elle créée par Dieu ? 3. Dieu est-il la cause exemplaire des choses ? 4. Dieu est-il la cause finale de toute chose ?

Q45 La manière dont les choses émanent du premier principe 1. Qu'est-ce que la création ? 2. Dieu peut-il créer quelque chose ? 3. La création est-elle quelque chose dans la créature ? 4. À quels êtres appartient-il d'être créés ? 5. Appartient-il à Dieu seul de créer ? 6. Créer est-il commun à toute la Trinité, ou propre à l'une des Personnes divines ? 7. Y a-t-il un vestige de la Trinité dans les êtres créés ? 8. L'œuvre de la création se mêle-t-elle aux œuvres de la nature et de la volonté ?

Q46 Le commencement de la durée des créatures 1. Les créatures ont-elles toujours existé ? 2. Est-ce un article de foi que le monde ait commencé ? 3. En quel sens dit-on — " Au commencement Dieu a créé le ciel et la terre " ?

4.2.1 Définition de la création (q. 44 et q. 45)

4.2.1.1 Le contexte de la question 44

***Exitus* et *reditus* chez saint Thomas.** St Thomas aborde toutes choses, dans la *Somme Théologique* soit selon leur Production, d'où elles viennent, soit selon leur Finalité, où elles vont. Pour lui, cet *exitus* et *reditus* résument le but de la création : tout vient de Dieu et tout est amené à retourner à Dieu. C'est le sens de la création.

Dans une première somme de théologie, *Scriptum super Sententiis*, St Thomas commente les quatre livres des *Sentences* de Pierre Lombard, un autre traité de théologie du XIIe siècle. Il affirme ici cet *exitus, reditus* :

Thomas d'Aquin – *Scriptum super Sententiis* [dAqd, livre I, d. 14 q. 2 a. 2 co.]

Livre I, Distinction 14, Question 2, Article 2 : La procession temporelle de l'Esprit Saint s'étend-elle à tous les dons ?

« C'est la raison pour laquelle cette doctrine considérera les choses selon qu'elles sortent de Dieu comme de leur principe, et selon qu'elles sont rapportées à lui comme à leur fin. C'est pourquoi dans la première partie il [le Maître des Sentences] traite des choses divines selon la sortie du principe ; dans la seconde selon le retour à la fin, et cela au début du

troisième [Livre]. »

*« Et ideo oportet ut per eadem quibus est **exitus** a principio, et **reditus** in finem attendatur. [...] »*

sources : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/SENTENCES1.htm#_Toc516173718

[b] https://www.corpusthomisticum.org/snp1009.html#1065

La question 44 et les causes. En philosophie, ou en métaphysique on appelle cause ce qui produit ou transforme quelque chose. St Thomas, à la suite d'Aristote identifie quatre causes. Deux causes intrinsèques et deux causes extrinsèques. Les causes intrinsèques sont la cause formelle et la cause matérielle. Les causes extrinsèques sont la cause efficiente et la cause finale.

La cause matérielle est ce à partir de quoi on produit quelque chose. Par exemple le matériau dont est composé un objet. La cause formelle est ce par quoi quelque chose est ce qu'il est, par exemple sa forme ou son principe déterminant. La matière et la forme sont les principes qui composent un être matériel, un être corporel. On parle bien de causes intrinsèques.

Parmi les causes extrinsèques, la cause efficiente est celle qui produit la chose, celle qui fait quelque chose ou transforme quelque chose ; au contraire la cause finale est le "pour quoi", c'est la fin en vue de laquelle on réalise une chose.

Du point de vue causal, du point de vue de l'exécution, la cause efficiente est antérieure à la cause finale, car on n'obtient la cause finale qu'à la fin. Cependant dans l'ordre de l'intention, la cause finale est première car c'est la fin en fonction de laquelle ou en vue de laquelle l'agent agit. C'est donc la première des causes.

On peut distinguer deux causes finales : une cause finale qui correspond à l'accomplissement, l'achèvement de l'œuvre, et d'autre part à la fin de l'intention.

On peut également distinguer deux causes formelles. Il existe une cause formelle avec un sens extrinsèque, on parle de cause exemplaire. C'est une cause formelle par ce que c'est la forme selon laquelle on fait quelque chose ; c'est le modèle dans l'esprit de l'artiste. Elle est donc extrinsèque et antérieure à la chose.

Le prototype de la cause exemplaire ce sont les idées divines.

Dieu créateur est donc à la fois cause efficiente, cause exemplaire et cause finale de toute chose ou de toute créature.

La question 44 étudie si Dieu est bien la cause efficiente des êtres (article 1), la cause exemplaire des choses (article 3) et la cause finale de toute chose (article 4).

Commençons directement par l'article 2 qui traite de l'origine de cette matière qui est façonnée par Dieu.

La matière première est-elle créée par Dieu ? L'article 2 traite de l'origine de la matière utilisée par Dieu dans la création. En philosophie, on ne s'interroge jamais sur l'origine de cette substance, éternelle pour les philosophes pré-socratiques. Mais on va s'interroger sur comment elle s'agrège, pourquoi.

Avec Aristote et Platon, on conçoit des changements dans le monde, on parle de changement substantiel. Pour eux, l'air peut se changer en eau, en feu. Ce sont pourtant des éléments différents. Toute chose est envisagée comme l'union d'une matière et d'une forme. Une statue c'est du bronze sculpté sous la forme d'un dieu. Mais à la question "d'où vient la matière ?" Ni Aristote, ni Platon ne se posent cette question. La matière pré-existe, sans explication.

Plus tard encore d'autres philosophes ou théologiens, comme St Thomas, vont réussir à s'interroger sur la cause de cette matière et de cette forme. On ne fait pas que constater qu'il y a des changements, mais on se demande pourquoi.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 44 a. 1, resp.]

« Si quelque chose se trouve dans quelque chose par participation, il est nécessaire que ce soit causé en lui par celui à qui cela appartient par essence ; de même que le fer est igné par le feu. »

Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit ; sicut ferrum fit ignitum ab igne.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123370130

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1044.html#30287

Dans cette optique, je ne m'interroge plus seulement sur le fait de "pourquoi la terre s'est changée en eau ?", mais sur l'origine de ces quatre éléments. Pourquoi y a-t-il 4 éléments ? D'où vient leur matière commune ?

St Thomas parle de "l'étant en tant qu'étant". Je vois une chose et je ne me demande pas pourquoi le placard est blanc, pourquoi le placard est un placard, mais pourquoi il est dans cette pièce. Je regarde son créateur.

On retrouvera plus tard des questions similaires, par exemple chez Leibniz : pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien ? C'est une question métaphysique de *l'étant en tant qu'étant.*

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 44 a. 2, resp.]

« D'autres s'élevèrent jusqu'à la considération de l'étant en tant qu'étant : et ils considérèrent la cause des choses, non seulement en tant qu'elles sont cela ou telles, mais en tant qu'elles sont des étants. »

Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123370131

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1044.html#30295

C'est finalement comprendre les causes premières, cause exemplaire et cause finale de cette matière ou de sa composition.

Dieu est la première cause exemplaire de toutes choses. La cause exemplaire se rapporte à la cause formelle. Si l'on parle de la maison, la forme de la maison c'est le plan, la cause formelle. Ce qui va servir d'exemple de la maison, ça va être le plan tel qu'il est dans le bureau de l'architecte et qui va servir à construire la maison. C'est la cause exemplaire.

Nous avons vu précédemment que les choses, les idées, sont toutes subordonnées à Dieu. Dans la vue de Platon, avec son personnage du démiurge, les idées et la matière sont préexistantes, ou, tout du moins, elles existent en dehors de ce démiurge. La vision Platonicienne est donc incompatible avec la vision des chrétiens. Pour nous, chrétiens, matière et idées ne sont pas extérieures à Dieu mais viennent de Lui. Il est bien la cause exemplaire de toutes choses.

Pour faire comprendre cela, St Thomas va utiliser le modèle de l'artisan.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I[a] q. 44 a. 3, resp.]

« Pour produire une chose, il est nécessaire qu'il y ait un modèle [exemplar] pour que l'effet suive une forme déterminée ; en effet, l'artisan produit une forme déterminée dans une matière, en vue du modèle [exemplar] qu'il considère, qu'il soit un exemplaire qu'il regarde à l'extérieur de lui-même ou bien un exemplaire conçu en esprit à l'intérieur. Or il est manifeste que ce qui devient naturellement suit des formes déterminées. Il faut donc que cette détermination des formes soit reconduite comme à un premier principe à la divine sagesse, qui a conçu l'ordre de l'univers consistant dans la distinction des choses. C'est pourquoi il faut dire qu'il y a dans la divine sagesse les raisons de toutes choses, que nous avons appelées ci-dessus 'idées', c'est-à-dire les formes exemplaires existant dans l'esprit de Dieu. »

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur, artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo

oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes.
source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123370132
[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1044.html#30304

Cet exemple de l'artisan sert à rendre compte de l'existence de formes déterminées. C'est-à-dire il faut expliquer par exemple pourquoi les chiens ne font pas des chats, mais bien des chiens. Ils ont une nature canine qui fait qu'il y a une certaine stabilité dans leur espèce. "Ce sont des formes déterminées" – il y a une certaine stabilité dans l'existence du chien. Pour l'artisan, l'intelligibilité de ce qu'il fait vient de ce qu'il a un plan, une connaissance, une idée. Je vais remonter à son esprit en étudiant ce qu'il a produit. De la même manière, pour la création, je peux observer la création pour comprendre les idées qui sont en Dieu.

De même que l'artisan conçoit à partir de formes qui sont présentes dans son esprit, Dieu va construire à partir d'idées qui sont en lui. Dieu ne crée pas à partir d'idées qui sont extérieures à lui-même mais qui sont en Dieu.

Dieu cause finale de tout chose. Pour nous, Dieu est la fin ultime, le but de toute chose. St Thomas le montre ainsi : dans le monde nous observons que tout ce qui agit, agit en vue d'une fin. C'est le grand principe de St Thomas. Je n'agis pas au hasard. Toutes nos actions sont guidées par une volonté qui cherche à satisfaire une finalité.

Prenons un exemple trivial. Si je vais piquer du chocolat dans le placard, c'est parce que j'ai faim. Si je n'y vais pas, c'est que le respect de la loi de Dieu, qui dit qu'il ne faut pas piquer du chocolat, est plus important pour moi que de piquer du chocolat. La finalité est donc soit mon rassasiement, soit ma sainteté car je cherche à faire la volonté de Dieu. De la même manière, une plante pousse pour se développer et s'épanouir.

Quand toute créature agit, elle agit pour se perfectionner. Elle cherche quelque chose de plus. La créature a en elle un manque qu'elle doit combler.

Mais cela ne s'applique pas à Dieu. Dieu n'agit pas pour se perfectionner. En ce qui nous concerne, nous créatures, les idées peuvent nous perfectionner, par exemple en augmentant notre intelligence. Mais ces idées ne peuvent perfectionner Dieu car elles sont en Dieu, elles sont identifiées à Dieu (Dieu est simple). Dieu n'a pas de cause, il est le principe premier.

Quel est donc le rapport entre Dieu et les créatures dans le registre de la finalité ? Pour St Thomas, la finalité de la création est de refléter la perfection divine, la bonté de Dieu. Le bien est diffusif de soi, *Ibonum diffusivum sui* ; il rayonne à l'extérieur de lui-même. Si j'ai une perfection je vais avoir tendance à en faire profiter les autres.

Dans les créatures, cette loi de générosité, cette diffusion de la perfection, est masquée par la recherche de la perfection. Je ne peux pas passer ma vie à faire des actions caritatives car je dois gagner de l'argent. Cela conduit St Thomas à dire que Dieu est souverainement libéral, il ne fait que rayonner ; il agit uniquement selon sa bonté. Ce n'est pas un épanchement mécanique et Dieu un trop-plein qui se répand à

l'extérieur, mais c'est un don, un épanchement qui vient de la volonté divine. Quand une créature recherche la perfection c'est la perfection divine qu'elle cherche.

Dieu n'agit que comme rayonnement de sa bonté, alors que les créatures vont rechercher Dieu. Comme tout à l'heure, Dieu est par essence son être, tandis que les créatures participent de l'être. Dieu diffuse sa bonté, les créatures recherchent la bonté de Dieu. Le seul être de l'univers vers qui tout converge, que tous recherchent, c'est Dieu. Dieu est la fin de toute chose. C'est le *reditus* cher à St Thomas, le seul vers qui toutes choses peuvent retourner.

4.2.1.2 La création ex nihilo dans la question 45

Une fois ces causes définies et Dieu déclaré cause efficiente, exemplaire et finale de toute chose, nous pouvons maintenant aborder la question 45 sur cette création *ex-nihilo*.

Définition.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I[a] q. 45 a. 1, resp.]

« Il ne faut pas considérer seulement l'émanation d'un être particulier à partir d'un agent particulier, mais aussi l'émanation de tout l'être à partir de la cause universelle, qui est Dieu ; et c'est cette émanation que nous désignons par le nom de création. [...] De même que la génération d'un homme a lieu à partir d'un non-être qui est le non-homme, de même la création, qui est une émanation de tout l'être, a lieu à partir du non-être qu'est le néant. »

non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. [...] Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123370135

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1044.html#30324

Le mot *émanation* désigne toujours une sortie. La création, c'est l'émanation de l'être à partir du néant *ex nihilo*.

Que veut dire ex nihilo ? St Thomas donne plusieurs explications. Pour lui cela relève soit de l'absence de cause matérielle, soit d'un ordre de nature par rapport au non-être. Cette dernière approche est spécifique à Thomas et développe les arguments des pères de l'Église.

La créature reçoit son être d'autrui. Elle a un rapport au non-être, car elle dépend d'autrui. Si elle était laissée à elle-même elle retournerait au néant. Elle a constamment besoin de Dieu pour la maintenir dans l'être. L'ordre de nature se distingue de l'ordre

de durée. Si l'on utilisait l'ordre de durée par rapport au non-être, on dirait alors "à l'instant 0 je suis néant, à l'instant +1 je suis de l'être", mais cette phrase "je suis néant" n'a pas vraiment de sens.

Thomas d'Aquin – *De Potentia* [dAqb, q. 3 a. 14, ad s. c. 7.]

« On peut dire, comme Avicenne, que le non-être précède l'être d'une réalité, non selon la durée, mais selon la nature ; parce qu'on peut voir que si elle était laissée à elle-même, elle ne serait rien ; et elle possède l'être seulement à partir d'un autre. »

Potest enim dici, sicut et Avicenna dicit, quod non esse praecedat esse rei, non duratione, sed natura ; quia videlicet, si ipsa sibi relinqueretur, nihil esset : esse vero solum ab alio habet.

sources : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/questionsdisputees/questionsdiputeessurlapuissancedieulatinfra.htm#_Toc216953194

[b] https://www.corpusthomisticum.org/qdp3.html#59054

La création ne se situe donc pas dans le temps. La création fait le temps. La création c'est le monde. Le non-être n'est pas une puissance obscure, mais c'est la volonté bienveillante de Dieu qui fait que la créature existe.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 75 a. 6, sol. 2]

« Quand on dit que quelque chose peut retourner au néant [*vertibile in nihil*], cela n'implique pas dans la créature une puissance au non-être, mais dans le Créateur une puissance à ne pas influer l'être. »

[...] ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in creatore potentia ad hoc quod esse non influat. [...].

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123370293

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1075.html#31494

Dieu nous crée gratuitement. Il aurait pu ne pas le faire. La matière dont toutes les choses sont faites vient de Dieu. St Thomas rajoute qu'il y a toujours un principe d'origine qui vient de Dieu.

Attention à l'imagination. Pour terminer sur cette définition, St Thomas nous garde de toute vision imaginative de la création. En effet, pour nous créatures dans la création, toute création est conçue à partir du changement qui est la seule action que l'intelligence humaine connaisse dans la nature.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 45 a. 2, sol. 2, §2]
La relation de création

« Comme le mode de signifier suit le mode de connaître, [...] la création est signifiée par le mode du changement : et pour cette raison on dit que créer c'est faire quelque chose à partir du néant. Bien que faire et être fait conviennent davantage que changer et être changé : parce que faire et être fait impliquent un rapport de la cause à l'effet et de l'effet à la cause, mais [faire et être fait] n'impliquent le changement qu'en conséquence. »

Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, [...], creatio significatur per modum mutationis, et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere. Quamvis facere et fieri magis in hoc conveniant quam mutare et mutari, quia facere et fieri important habitudinem causae ad effectum et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123370136
[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1044.html#30335

Dans notre monde, toute création est changement : le sculpteur sculpte, il change le bronze. Pour la création *ex-nihilo*, il y a cette même causalité mais il n'y a pas de changement. Dieu ne façonne pas la création. La création veut seulement dire que toutes les choses dépendent de Dieu dans l'ordre de l'être. Le cœur de la création chez St Thomas revient à affirmer que Dieu est la cause et la créature est l'effet.

Derrière ces sujets, il y a aussi des polémiques au Moyen-Âge. Par exemple, Thomas revisite la doctrine d'Albert le Grand sur la création *ex-nihilo*. Plus de détails sont disponibles dans le mémoire de Licence de Fr. G-M Grange [Gra19].

4.2.2 La relation de création

Puisque nous sommes limités à percevoir la création comme un changement, il nous faut concevoir différemment la création. On peut donc observer la ou les relations entre la cause et son effet.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 45 a. 2, sol. 2]

« Si l'on écarte le changement [*motus*], il ne reste que des relations diverses dans le Créateur et ce qui est créé. »

[...] oportet quod, subtracto motu, non remaneant nisi diversae habitudines in creante et creato.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique

1apars.htm#_Toc123370136
[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1044.html#30335

Pour nous il s'agira de caractériser la relation créateur/créature. Ces relations sont fondées sur l'action divine de création. Dieu crée et c'est ce qui fait que Dieu est créateur et la créature créature. Quand le père engendre un fils, c'est cet engendrement qui fait qu'il y a une relation de paternité du côté du père et une relation de filiation du côté du Fils. De la même manière le fait que Dieu crée engendre une relation entre le créateur et la créature.

Cette relation sera appelée active du côté du créateur – le créateur crée – et passive du côté de la créature – elle subit l'action tandis que le créateur agit.

4.2.2.1 La création comme relation

Cette question, d'interpréter la création comme une simple relation (plutôt que comme une transformation) est étudiée au Moyen-Âge. En effet, Aristote propose dix modalités, dix façons de parler du réel : d'une part la substance intrinsèque (par exemple être un homme), et d'autre part neuf accidents, dont voici la liste, reprise de l'article "Les 10 catégories d'Aristote"[2] : la quantité (long-de-deux-coudées, long-de-trois-coudées) ; la qualité (blanc, grammairien) ; la relation (double, moitié, plus grand) ; le lieu (dans le Lycée, à l'Agora) ; le temps (hier, l'an dernier) ; la position (couché, assis) ; la possession (chaussé, armé) ; l'action (coupe, brûle) ; la passion (coupé, brûlé).

Si la création est une relation, la relation est elle, pour Aristote, un accident. Le fait d'être créé est différent de la substance des choses. Je peux définir une relation sans mentionner le fait qu'il est créé. Par exemple l'homme, animal rationnel, n'est pas capable de montrer que l'homme est créé.

C'est la thèse de St Thomas, la thèse de l'accident. Il est cependant en désaccord avec d'autres théologiens du XIIIe siècle, comme par exemple Bonaventure.

Bonaventure – *I Sent.* [bon82, p. 528] – d. 30, dubium IV.

« La créature, quant à son être premier dépend essentiellement [de Dieu] : et une telle relation, qui exprime cette dépendance [envers Dieu], n'est pas accidentelle à la créature mais elle lui est plutôt essentielle. »

item quaeritur de hoc quod dicit, quod accidens est in creatura, cum relatio est creaturae ad Creatorem. [...] Dicendum, quod creatura quantum ad esse primum essentialiter dependet ; et talis relatio, quae exprimit illam dependentiam, non est creaturae accidentalis,sed magis essentialis

source : [latin][a]

[a] https://catholiclibrary.org/library/view?docId=/Medieval-OR/BonaventuraSInPrimumLibrumSententiarum.00000168.la.html;chunk.id=00001425

[2] Disponible à l'adresse https://iaquinas.com/les-4-especes-de-qualite/

La relation chez Aristote est un accident, différent de l'essence de la substance des choses. Bonaventure dit que c'est trop important pour la créature que d'être créée, et donc cette relation à Dieu à travers la création est en elle-même, dans la créature. Pour Bonaventure, c'est une relation transcendantale, elle traverse toute la créature. Pour St Thomas, c'est bien un accident de l'état.

Ainsi Aristote dit que l'homme est capable de rire, et donc que cette qualité est propre à tout homme. Il s'agit toujours, pour lui, d'un accident mais propre à toute l'humanité. On peut donc dire la même chose pour la créature : le fait d'être créé est un accident propre.

Ce qui est en jeu ici, c'est la consistance propre de la créature. Peut-on étudier cette créature indépendamment de sa création elle-même ? Par exemple, est-ce que je peux étudier les réalités naturelles en tant que biologiste sans dire que ces réalités sont créées ? Thomas répond positivement. On peut les étudier scientifiquement car elles possèdent vraiment leur être.

La création est donc une relation entre une cause et un effet. Mais ce n'est pas la même relation entre le côté de la cause et celle de l'effet.

4.2.2.2 Création active et création passive

Des relations différentes. Nous avons déjà dit que Dieu est simple, au sens où il n'est pas composé. En Dieu, il n'y a donc pas d'accident, c'est-à-dire pas de relation qui va s'ajouter à ce que Dieu est pour le perfectionner.

Ainsi, pour nous, on peut être un homme ou une femme, en plus on peut être membre d'une communauté religieuse, ou d'une association ; c'est un accident. Chaque fois c'est une relation qui s'ajoute au fait d'être homme ou femme. Dans Dieu, rien n'est ajouté à Dieu.

Dieu ne devient donc pas créateur. La simplicité divine nous impose d'affirmer que l'action divine de création n'est pas différente de l'être même de Dieu.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I[a] q. 45 a. 3, sol. 1]

La création au sens actif signifie l'action de Dieu qui est son essence avec une relation à la créature. »

[...] creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123370137

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1044.html#30343

Cette relation de création ne modifie pas l'être de Dieu. Qu'en est-il de l'autre côté, de celui de la créature ? La création, au sens passif, est réelle dans la créature. Si la créature n'avait pas été créée, elle n'existerait pas.

Il y a une relation de raison, du côté de Dieu, et une relation réelle du côté de la créature. Pour le coup, la relation de création va la changer, la faire exister.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 13 a. 7, sol. 4]

« Les relations signifiées par les noms attribués à Dieu temporellement sont de raison seulement en Dieu, tandis que les relations correspondantes dans les créatures sont réelles. »

Relationes significatae per huiusmodi nomina quae dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundum rationem tantum, oppositae autem relationes in creaturis sunt secundum rem.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123369939

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1003.html#28850

Relations réelles et relations de raison.

Relations réelles. Les relations réelles sont celles qui sont les plus faciles à comprendre. Il s'agit de relations qui ne viennent pas de notre esprit mais qui s'expliquent dans la réalité. Les relations réelles existent dans les choses.

Cette relation va avoir un certain poids : par exemple un Fils qui ne connaîtrait pas son père. Pour les Fils, c'est quelque chose qui fait partie d'eux-mêmes.

Pour St Thomas, à la suite d'Aristote, cette relation réelle repose sur un fondement. En philosophie, on parle de la paire action/passion ou encore de l'activité/passivité.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 28 a. 4, resp.]

« Selon le Philosophe, toute relation est fondée soit sur la quantité, comme le double et la moitié, soit sur l'action et la passion, comme par exemple ce qui fait et ce qui est fait, ou père et Fils, maître et serviteur, et les choses du même genre. »

secundum philosophum, in V Metaphys., relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut duplum et dimidium ; vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, dominus et servus, et huiusmodi.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123370048

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1028.html#29642

Ainsi, le réel de la création est fondé sur l'action de création.

Relations de raison. Mais il y a un autre type de relation : la relation de raison. Par opposition à la relation réelle, elle n'existe pas dans la chose elle-même, mais dans

l'esprit.

Par exemple, quand je regarde un tableau, le fait que le tableau soit regardé par moi est une relation entre le tableau et moi. Mais le tableau ne va pas être plus beau parce que je le regarde. En moi, la relation est réelle.

Avec cet exemple du tableau la relation peut être complètement dissymétrique, alors que dans la relation père/fils c'est symétrique. Quand il y a une différence d'ordre entre les deux réalités, il peut y avoir une dissymétrie entre les deux relations.

C'est de cette manière que St Thomas rend compte de la relation entre le créateur et la créature.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I[a] q. 13 a. 7, rest]

« Puisque Dieu est en dehors de tout l'ordre des créatures et que toutes les créatures sont ordonnées à lui sans que ce soit réciproque, il est manifeste que les créatures sont référées à Dieu réellement. Mais en Dieu il n'y a pas une relation réelle avec les créatures, mais de raison, en tant que les créatures sont référées à lui. »

Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, inquantum creaturae referuntur ad ipsum.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123369939

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1003.html#28846

Une objection : Dieu s'occupe-t-il de la création ? Le vocabulaire de la relation de raison est un peu trompeur. On dit donc qu'en Dieu la création est une relation de raison. On pourrait faussement l'interpréter comme si Dieu ne s'intéressait pas à la création. En effet, comme la création ne change pas Dieu, Dieu ne serait pas vraiment affecté par la création puisque ça ne change rien en lui.

Le fait que la relation de création soit une relation de raison est lié à l'immutabilité de Dieu. Dans la vision aristotélicienne, Dieu est préoccupé essentiellement à se contempler lui-même et il ne s'intéresse pas à la création.

Pourtant, le fait que la relation de création soit une relation de raison ne signifie pas que Dieu se désintéresse du monde ; elle affirme que Dieu est totalement en dehors de l'ordre des créatures. Il ne peut pas être perfectionné par la créature, mais cela ne signifie pas qu'il se désintéresse car il y a bien une action et une action qui s'identifie à l'être de Dieu. C'est lui qui crée. Mais Dieu est toujours du même côté, de celui qui agit.

Ainsi Dieu ne nous prie pas, c'est nous qui prions Dieu. Il nous inspire cependant les prières justes car il sait ce dont nous avons besoin. C'est bien pour que nous nous

élevions vers Dieu, que nous nous orientons vers Dieu.

4.2.3 Création et commencement

C'est un vaste débat au XIIIe siècle. La question 46 témoigne de ce débat important. À l'époque, on vient de redécouvrir la philosophie d'Aristote. Or, Aristote affirme et prouve l'éternité du monde, tandis que la Genèse affirme que le monde a un commencement

Un des sens de ce "au commencement" c'est le commencement temporel, bien que ce ne soit pas le sens le plus évident dans les langues que sont l'hébreu, le grec et le latin. Il y a donc un conflit entre foi et raison où la foi soutient la thèse du commencement et la raison celle d'un monde éternel.

St Thomas se place sur une position intermédiaire entre deux extrêmes : les éternalistes – ceux qui disent que le monde est éternel, suivent Aristote au détriment de la foi chrétienne – vs les temporalistes, qui affirment que le monde a commencé, comme la Genèse l'affirme, et disent que c'est démontrable, qu'Aristote se trompe et que la Genèse a raison.

Pour Thomas, le monde a bien commencé, c'est la foi qui nous le dit, mais ce n'est pas démontrable par la raison. Pour lui, dans la création il faut distinguer deux aspects. D'une part la dépendance dans l'être, c'est-à-dire les causes sous-jacentes vues dans la question 44 et, d'autre part, l'aspect de commencement, la création *ex-nihilo* vue dans la question 45. La dépendance dans l'être est accessible à la raison. C'est une question métaphysique développée ci-dessus (Q44) : être créé, c'est la source de l'être. En revanche, le commencement est connu seulement par la foi.

Dans la question 46, St Thomas va montrer que la création au sens de dépendance dans l'être est démontrable par la raison ; et que le commencement est indémontrable.

4.2.3.1 La création est démontrable

Le côté démontrable de la création se base directement sur le raisonnement des philosophes de l'Antiquité, avec les raisonnements vus auparavant dans ce chapitre.

Thomas d'Aquin – *De Potentia* [dAqb, q. 3 a. 5, resp.]

« Des philosophes ultérieurs, comme Platon, Aristote et leurs disciples sont parvenus à la considération de l'être universel ; c'est pourquoi eux seuls ont affirmé qu'il y a une cause universelle des choses, de laquelle toutes choses procèdent dans l'être, comme le montre Augustin. »

Posteriores vero philosophi, ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis ; et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodirent, ut patet per Augustinum.

sources : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/questionsdisputees/qu

estionsdiputeessurlapuissancedieulatinfra.htm#_Toc216953185
[b] https://www.corpusthomisticum.org/qdp3.html#58680

4.2.3.2 Le commencement est indémontrable

Pour Thomas, la raison n'a accès qu'au changement, ce que nous voyons dans la nature. Or la création n'est pas un changement.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I[a] q. 46 a. 2, resp.]

« Le fait que le monde n'a pas toujours été est tenu par la foi seule et ne peut être prouvé de manière démonstrative, comme on l'a dit plus haut au sujet du mystère de la Trinité. La raison en est que la nouveauté du monde ne peut être objet de démonstration à partir du monde lui-même. En effet, le principe de la démonstration est le 'ce que c'est'. Or toute chose, selon la nature de son espèce, est abstraite du lieu et du temps ; c'est pourquoi on dit que les universaux sont partout et toujours. On ne peut donc démontrer que l'homme, ou le ciel, ou la pierre n'ont pas toujours été. De même aussi [la nouveauté du monde ne peut être objet de démonstration] à partir de la cause agente, qui agit par volonté. En effet, la volonté de Dieu ne peut être découverte par la raison qu'au sujet de ce que Dieu veut de manière absolument nécessaire ; mais ce n'est pas le cas pour ce qu'il veut au sujet des créatures. »

mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest, sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est. Et huius ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est. Unumquodque autem, secundum rationem suae speciei, abstrahit ab hic et nunc, propter quod dicitur quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle, talia autem non sunt quae circa creaturas vult, ut dictum est.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc123370145
[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1044.html#30420

Il y a donc deux approches pour démontrer quelque chose.

Soit à partir de ce qu'est la chose, mais il est difficile voire impossible de capturer l'essence même de la chose, sa nature. Et le commencement du temps ne fait pas partie de l'essence des choses, il est extrinsèque aux choses. Une chose peut être observée sans pour autant que l'on connaisse précisément son origine dans le temps. Nature de l'objet et commencement au sens du temps sont distincts.

Une autre approche base la démonstration par la cause (agente). Il s'agit ici de connaître les idées de la cause de l'objet ou l'être dont on veut démontrer le commencement. Si l'on connaît un artisan on peut donner une datation, au moins approximative, à ses œuvres. Cependant, pour Dieu, même s'il y a volonté de création, nous ne sommes pas capables de connaître cette cause. Dieu agit de manière libre, donc on ne peut pas démontrer le commencement de cette manière. C'est Dieu qui choisit de créer le monde avec un commencement. La seule manière de savoir est via la révélation, observer ainsi le reflet de l'action libre de Dieu.

Pour conclure, pour Thomas, la nature de l'univers n'implique pas qu'il ait commencé à un moment donné. C'est pour cela qu'Aristote n'y est pas parvenu. Dieu aurait pu faire des créatures sempiternelles (sans commencement ni fin) mais il a choisi de faire un monde avec un commencement.

Finalement, l'importance de ces questions pour notre temps est de l'ordre de l'intelligibilité de ce que Dieu a mis dans la création.

Benoît XVI écrit, déjà en 1989 lorsqu'il était Cardinal, puis en 2009 dans son Encyclique *Caritas in veritate* [b1609] :

Cardinal Joseph Ratzinger – *Les difficultés en matière de foi dans l'Europe d'aujourd'hui* – Rencontre des Commissions doctrinales européennes (Laxenburg, 2 mai 1989) [rat89]

« Que la nature ait une raison mathématique, c'est devenu, pour ainsi dire, de l'ordre d'une évidence ; que s'exprime aussi en elle une raison morale, cela, on l'écartera comme des sornettes métaphysiques. La disparition de la métaphysique va de pair avec la disparition de la doctrine de la création. À leur place se substitue une philosophie de l'évolution (que j'aimerais distinguer de l'hypothèse évolutionniste des sciences naturelles), qui veut tirer de la nature des règles fixant la manière dont l'orientation du développement ultérieur peut rendre possible l'amélioration de la vie. Mais la nature, qui doit être en cette voie comme une enseignante, est une nature aveugle, qui combine inconsciemment dans des hasards ce que l'homme doit maintenant consciemment imiter. Son rapport avec la nature (qui alors n'est donc pas une création) demeure celui de la manipulation, et ne devient pas celui de l'accueil. [...] Cela peut (et devrait, selon la logique du point de départ) se produire au niveau collectif ; mais alors, on a besoin d'un parti qui, comme organe de l'histoire, prend en main l'évolution, et qui exige la subordination absolue de l'individu. Ou bien cela se produit à un niveau individuel ; et alors la conscience devient l'expression d'une autonomie du sujet, qui, dans la structure générale du monde, ne peut apparaître que comme une présomption absurde. »

source : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19890502_laxenburg-ratzinger_fr.html

Encyclique *Caritas in veritate* – Benoît XVI [b1609, §48]

« Le milieu naturel n'est pas seulement un matériau dont nous pouvons disposer à notre guise, mais c'est l'œuvre admirable du Créateur, portant en soi une "grammaire" qui indique une finalité et des critères pour qu'il soit utilisé avec sagesse et non pas exploité de manière arbitraire. »

source : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html

Chapitre 5

Anthropologie chrétienne

5.1 Anthropologies réductrices 136
5.1.1 Réductions matérialistes 137
5.1.1.1 Positivisme 137
5.1.1.2 René Descartes (1596-1650) et le rationalisme . . . 137
5.1.1.3 Le spécisme ou l'antispécisme 138
5.1.1.4 Transhumanisme 139
5.1.1.5 Proportionalisme/Utilitarisme 139
5.1.2 Réductions spiritualisantes 139
5.1.3 Réductions ésotériques 140
5.1.4 Réduction psychanalytique 141
5.2 Anthropologie chrétienne – l'homme pour la foi catholique. 143
5.2.1 Créé à l'image de Dieu 143
5.2.1.1 L'homme *capax Dei*. 144
5.2.1.2 Tout ce que Dieu a créé est pour l'homme, en vue de l'homme. 146
5.2.1.3 Dieu a créé l'homme au sommet de toute la création 147
5.2.1.4 L'homme : une personne 148
5.2.2 L'homme : un de corps et d'âme 151
5.2.3 Homme et femme 152
5.2.4 Fraternité universelle 155
5.2.5 Créé par Dieu et pour Dieu 156
5.2.6 Un être en perfectionnement 156

L'objet de ce chapitre est d'entrer davantage dans la vision de l'Homme telle que nous l'avons reçue dans la révélation. Cela nous permettra ainsi de nous émerveiller de la manière dont Dieu nous dit qui est l'Homme que nous sommes. Bien sûr, on peut appréhender l'homme à travers la science ou la philosophie, mais également par la révélation. On pourra donc mieux se comprendre soi-même mais aussi les autres.

Notre foi chrétienne nous donne un regard particulier sur l'Homme. Ainsi dans le Psaume 8, on peut lire :

Psaumes 8, 5–10 [AELF] [hébreu]

[5] Qu'est-ce que l'homme pour que tu penses à lui, le fils d'un homme, que tu en prennes souci ?
[6] Tu l'as voulu un peu moindre qu'un dieu, le couronnant de gloire et d'honneur ;
[7] tu l'établis sur les œuvres de tes mains, tu mets toute chose à ses pieds :
[8] les troupeaux de boeufs et de brebis, et même les bêtes sauvages,
[9] les oiseaux du ciel et les poissons de la mer, tout ce qui va son chemin dans les eaux.
[10] R/ O Seigneur, notre Dieu, qu'il est grand ton nom par toute la terre !

L'homme est présenté comme le sommet de la création et Dieu lui a tout donné, tout remis.

Il se donne aussi lui-même. St Jean de la Croix écrit :

Extrait de la prière « Seigneur, Dieu, mon Bien-Aimé, accomplis Ta volonté… » de St Jean de la Croix

Et toi qu'attends-tu, puisque dès maintenant tu peux aimer Dieu dans ton cœur ? Les cieux sont à moi et la terre est à moi. À moi les nations, à moi les justes, à moi les pécheurs. Les anges sont à moi et la Mère de Dieu est à moi. Tout est à moi. Dieu est à moi et pour moi, puisque le Christ est à moi et tout entier pour moi (cf. 1 Corinthiens 3, 22–23). Après cela, que demandes-tu et que cherches-tu, mon âme ? Tout est à toi et entièrement pour toi. Sois fière et ne t'arrête pas aux miettes qui tombent de la table de ton Père. Sors et glorifie-toi de ta gloire. Réjouis-toi, et tu obtiendras ce que ton cœur demande (cf. Psaumes 36, 4).

source : `https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/hp4.htm#by`

Il y a donc de gros enjeux pour comprendre qui est l'homme. L'anthropologie vient d'*antropos*, l'homme et de *logos* la connaissance.

Nous présenterons tout d'abord des anthropologies dites *réductrices*, par rapport à la vision chrétienne, puis, dans un second temps, ce regard chrétien sur l'homme.

5.1 Anthropologies réductrices

Aujourd'hui, on a une multiplicité de regards limités sur l'être humain. Nous croyons que Dieu crée l'homme, affirme son excellence, etc. Mais, avant de regarder cette vision conforme à la révélation, nous allons d'abord regarder les visions réductrices qui nous entourent. Elles se focalisent souvent sur un aspect de l'être humain mais considèrent que c'est le tout, la seule définition valable. La vue peut être juste mais ce qu'est l'homme n'est pas seulement cela.

Nous allons tout d'abord voir une série de vues réductrices basées sur une vision

matérialiste de l'homme. Ensuite nous verrons d'autres réductions comme la réduction *spiritualisante*, la réduction *ésotérique* et la réduction psychanalytique.

5.1.1 Réductions matérialistes

Ces réductions se focalisent uniquement sur la dimension matérielle de l'homme. Le corps humain est considéré comme une donnée (la seule ?) observable et réifiable (réduisible à une chose, *res* en latin la chose). En fonction de l'approche, ou de l'époque, différents points de vue *matérialistes* ont cherché à proposer une définition de l'homme et de l'humanité. Parmi ces approches, on peut mentionner : le scientisme, le positivisme, le biologisme ou le naturalisme. Ces approches limitent l'homme à son aspect corporel, une réalité matérielle, un organisme biologique.

5.1.1.1 Positivisme

Cette approche fait appel à la science, à la raison, et congédie tout ce qui n'est pas observable par les sciences expérimentales ; ce qui n'est pas quantifiable, mesurable.

Cette vision relève de ce qu'on appelle le *positivisme scientifique*, un courant né au XIXe siècle avec l'essor des sciences et des techniques qui permettent d'expliquer et de maîtriser de plus en plus de choses.

Jusqu'alors les phénomènes incompris étaient justifiés par l'action des dieux, avec l'aide de mythologies. Le positivisme considère qu'avec l'avancée de la science la religion recule. Ainsi, à terme, avec une science suffisamment développée, il n'y aura plus besoin de religions. Le mystère serait donc l'équivalent d'une ignorance et le développement de la connaissance permettrait de dissiper ces mystères.

Cette approche a été fondée par le philosophe Auguste Compte 1798-1857. Il fondera la *religion de l'Humanité* et l'Église positiviste. Il théorise la loi des trois états :

- l'âge théologique : qui base ses explications sur le divin ;
- l'âge métaphysique : qui utilise plutôt des arguments philosophiques ; et enfin
- l'âge positif : le plus abouti, basé sur les sciences

Dans cette vue, les mathématiques sont vues comme la science par excellence. Le spirituel est réductible à une mauvaise compréhension.

5.1.1.2 René Descartes (1596-1650) et le rationalisme

Sa volonté initiale est de fonder une science en vérité : il s'agit de sortir du doute et d'identifier la vérité, ce de quoi on peut être sûr. Nos sens nous trompent ; ils ne sont pas fiables ; il ne reste que le doute ; je suis un sujet qui doute. L'idée est de fonder quelque chose de sûr. Descartes rejette les sens et ce qui est apporté par le corps. Le rationalisme consiste à se réfugier dans l'intellect, la subjectivité et de mettre en suspicion ce qui est au-dehors.

On ne définit donc la nature humaine que par ce qu'on peut objectiver : essentiellement ce qui relève de la biologie, on dirait maintenant de la neuro-biologie. Cela a une certaine pertinence mais ce n'est pas suffisant. On peut par exemple chercher à

comprendre la capacité de perception sensorielle, de penser pour agir, et chercher à la ramener à un jeu complexe de chimie du cerveau : neurotransmetteur, synapses, etc. Mais cette modélisation ne suffit pas pour expliquer la pensée elle-même ; quand on a mis en évidence ce qui permet de se souvenir, les réminiscences, on n'a pas vraiment montré la mémoire. Cela reste encore aujourd'hui mystérieux.

On parle aujourd'hui de téléchargement de cerveaux. Être capable de le stocker et le rendre disponible, pour l'optimiser, le réimplanter. Les techniques d'imagerie cérébrale permettent d'identifier les parties actives, mais on n'en est pas encore capable. Pour nous, l'Homme ne peut pas être réduit à cela.

De même, certains vont dire qu'on est désormais capables d'analyser le secret de l'expérience mystique. On peut en effet exhiber les processus neurologiques impliqués, utiliser l'imagerie cérébrale ou d'autres méthodes pour identifier quels processus sont mis en œuvre dans le cerveau quand on prie. Mais on ne va pas pouvoir capturer l'essence de ce qui s'est passé.

Ce rationalisme a pour essentielle limite de considérer le corps comme le tout de l'homme. Il n'y a ainsi plus de distinction avec le corps de l'animal. Au mieux, il est plus évolué. On considère ainsi que nous partageons plus de 97% de notre ADN avec les grands singes : bonobos, gorilles ou chimpanzés. On perd alors la différence spécifique qui fait qu'un homme est un homme et pas un animal. En se focalisant sur le corps uniquement, on perd de vue le saut qualitatif entre un homme et un chimpanzé. On fait abstraction de l'âme humaine. Comme si la maîtrise scientifique (médecine, psychologie, ...) nous permettait de dire qui est l'homme, comme un matériau sur lequel on peut expérimenter.

Une autre dérive liée consiste à dire que tout ce qui est réalisable équivaudrait à progresser. Or l'Église dit que le progrès doit se mesurer par rapport à ce qui est humain, même si cela implique des avancées techniques.

Il y a également un courant athée qui nie la dimension spirituelle de l'homme. L'homme n'est qu'un corps.

Pour résumer ce rationalisme et ses développements, à l'origine proposé par Descartes, l'idée sous-jacente est que tout est démontrable scientifiquement. Ce qui ne l'est pas encore le sera plus tard.

5.1.1.3 Le spécisme ou l'antispécisme

Il s'agit d'un prolongement du rationalisme, uniquement réduit à la dimension corporelle et identifiant ou remettant en cause un positionnement entre les espèces ; une hiérarchie. Ce concept éthique cherche à dénoncer une idéologie dominante, d'une espèce humaine supérieure aux autres espèces. L'antispécisme a été popularisé par Peter Singer (1946-), un philosophe et professeur d'éthique, auteur de "La libération animale", un ouvrage fondateur du droit des animaux.

Ainsi, dans cette approche, l'homme n'est pas nécessairement supérieur en droit à un animal. Une des dérives de cette approche est de renverser cette échelle des valeurs et de considérer par exemple qu'entre un petit homme et un petit cochon, le petit cochon est mieux car il est autonome plus vite que l'enfant.

5.1.1.4 Transhumanisme

Il s'agit d'un courant, d'un mouvement culturel et intellectuel, une idéologie dans laquelle on veut améliorer l'humain, l'augmenter. Il est désormais possible de lui greffer ou lui associer des machines, en en faisant alors un cyborg, un être hybride homme/machine, lui permettant de faire ce dont il n'est pas capable initialement.

Dans cette approche, on ne fait plus la différence entre donner une capacité restituée, comme l'utilisation de lunettes, ou le fait de travailler la cornée pour récupérer une vision d'un être humain normal, et déployer des capacités nouvelles.

Dans une quête un peu prométhéenne, on donne des drogues à des soldats pour qu'ils puissent ne pas dormir pendant plusieurs jours. On développe des casques qui font voir à 360 degrés et qui sont, par exemple, utiles dans le domaine militaire. On cherche ensuite à voir si le cerveau est capable de s'adapter à ces nouvelles capacités, et ce n'est pas toujours le cas. Le problème est que l'on ne fait plus la différence entre ce qui est légitime et nécessaire et ce qui fait dévier. C'est difficile d'expliquer aux gens que ce qu'ils considèrent comme un progrès n'en est pas un.

On retrouve une dimension utilitariste : l'homme n'a pas de valeur en lui-même mais il possède un rendement. On recherche donc, à travers cette amélioration à obtenir un maximum de bénéfices pour un maximum de personnes, ou, de façon opposée, un minimum de nuisances pour un minimum de personnes.

5.1.1.5 Proportionalisme/Utilitarisme

Dans la perspective utilitariste, un être humain n'a de valeur que s'il est utile, qu'il est capable de contribuer. Dans l'approche proportionaliste, on évalue les avantages et les inconvénients ; ainsi un handicapé n'a pas la même valeur ; il peut être considéré comme un fardeau et doit alors être éliminé.

La France, terre des droits de l'homme, est très eugéniste. 95% des enfants trisomiques qui pourraient naître sont éliminés avant la naissance.

Dans la vision actuelle de la société, l'enfant à naître a de la valeur si et seulement si il y a un projet parental pour lui, dans le cas contraire il a moins de valeur.

De la même façon, un malade en fin de vie ne vaut plus grand chose. Il est moins efficient ; il coûte à la socitété. On aurait pu investir cet argent sur quelqu'un qui rapporterait plus.

La limite principale de cette vue proportionaliste est qu'elle n'admet pas de dignité intrinsèque, ni ne reconnaît de droits propres à l'individu, mais voit cet individu uniquement à travers les bénéfices que d'autres pourraient en tirer. On parle alors de *droit à l'enfant* plutôt que de *droit de l'enfant*. On refuse et cherche à supprimer la souffrance, la faiblesse ou la mort. On impose des canons de beauté. Et, enfin, si quelqu'un ne correspond pas à ces critères, il a moins de valeur.

5.1.2 Réductions spiritualisantes

De façon opposée à la réduction matérialiste, la réduction spiritualisante cherche à réduire l'homme à son esprit, son intelligence. La matière est vue comme inférieure dont on cherche à s'extraire. On retrouve ici le dualisme platonicien qui considère

l'homme déchu dans la chair. Les âmes étaient initialement pures, non mêlées de matière, mais, suite à une déchéance morale, on leur a infligé un corps. La déchéance de l'âme est un concept platonicien.

À l'antiquité

Si on lit Platon, selon le degré de déchéance, on tombe dans un corps différent. Dans le meilleur des cas, dans un corps masculin, vient ensuite le corps de la femme, puis oiseau, puis quadrupède, puis poissons, etc ; tout ceci en fonction de la déchéance de l'âme. Il faut donc être délié de cet aspect matériel et c'est la mort qui permet de s'affranchir de la pesanteur du corps.

Dans cette approche, le corps est considéré comme le tombeau de l'âme, sa prison. L'âme aspire à la pure contemplation des *Idées*. On retrouve un dualisme ou manichéisme qui voit l'esprit bon et le corps mauvais en soi.

Les mouvements affectifs, que nous avons, s'opposent à notre capacité d'agir. Les émotions, ces passions de l'âme sont subies. Pour Platon, c'est un état pathologique ; il déplore les passions. Beaucoup de philosophes grecs vont chercher à se sortir de ces choses : on parle d'*apatheia*, l'absence d'émotion ou d'*apyrexie*, l'absence de trouble.

Au XVIIe et XVIIIe siècles

Comme nous l'avons vu dans la réduction rationaliste, Descartes nous a poussés à miser sur l'esprit plutôt que sur le corps, à hypertrophier les facultés intellectuelles au détriment du corps.

Le courant du Jansénisme de la même époque, a, lui, laissé des traces dans la culture en nourrissant un soupçon vis-à-vis du corps et en cherchant la pureté.

Époque contemporaine

On retrouve ceci aujourd'hui dans certains mouvements Zen. Le corps devient donc l'obstacle ; ce qui gêne. Ces courants vont voir le corps, la sexualité, comme des choses de peu de valeur dont on va chercher à s'écarter. Dans le prolongement du New Age, on retrouve le voyage astral et la quête d'expériences hors du corps.

La philosophie existentialiste, par exemple développée par Jean-Paul Sartre (1905-1980), définit "chaque individu comme un être unique maître de ses actes, de son destin et des valeurs qu'il décide d'adopter". L'homme est donc en recherche de liberté absolue à tout instant. En poussant le raisonnement à son paroxysme, on peut ainsi dire qu'il faut nécessairement être infidèle, car à chaque instant, je dois être complètement libre. Je dois définir ce que je suis et personne ne doit pouvoir me l'imposer.

5.1.3 Réductions ésotériques

Il s'agit de doctrines secrètes qui demandent une initiation pour être connues. Il y a ceux qui connaissent et les autres. Si je suis initié, je peux accéder à certaines choses. Dans ces approches, l'homme est essentiellement esprit, principe divin immortel. Âme est le principe vital qui rattache l'esprit au corps. Bien que l'homme possède

un corps, une enveloppe périssable, celle-ci ne fait pas à proprement parler partie de l'homme.

On peut ainsi croire en la métempsycose, une réincarnation dans laquelle l'âme peut changer de corps. Les âmes peuvent ainsi migrer d'un corps à un autre. Platon y croyait. On peut prendre un corps d'emprunt et en changer.

Ces visions ésotériques laissent une grande place à l'esprit humain ; elles prennent en compte le côté spirituel de l'homme mais en rejettent le corps. Ces approches s'enracinent dans la gnose, le gnosticisme, elles sont réservées uniquement à des initiés, et s'inscrivent dans le dualisme qui considère le corps comme mauvais.

Dans l'ésotérisme, on dit que l'esprit est divin, mais pour que l'homme devienne celui qu'il doit vraiment devenir, il doit découvrir que son esprit est divin, qu'il fait partie d'un grand tout divin. Il s'agit d'une sorte de panthéisme.

Ici l'incarnation n'est pas possible ou niée. Refuser de reconnaître que la seconde personne s'est incarnée, c'est méconnaître la pédagogie divine. On poursuit Dieu en voulant s'évader de là où l'on est. On perd Dieu et on se perd.

Le New Age, ou Nouvel Âge, s'inscrit dans cette ligne : la méditation pour sortir du corps. La philosophie bouddhiste a aussi à voir avec ces éléments-là.

5.1.4 Réduction psychanalytique

Sigmund Freud (1856-1939) voit l'homme avec corps et âme et ouvert sur l'inconscient. L'inconscient n'avait pas été théorisé comme tel auparavant, même si les pères de l'Église en ont parlé. Pour Freud, à chaque fois que j'agis, je suis mû par ces inconscients, essentiellement les pulsions de mort et les pulsions sexuelles. Je les refoule et cherche à les masquer en choses qui ont l'air positives. On parle de sublimation. Ainsi si j'ai des grands élans humanitaires ou spirituels, ce n'est que le travestissement de la pulsion par la sublimation.

Dans cette optique, la maladie physique ou psychique est causée par ce refoulement. Et si l'on laisse s'exprimer ces pulsions, on va mieux. Le traitement repose sur la psychanalyse qui, grâce au transfert, permet d'exprimer les choses non conscientes ou non dites.

L'hédonisme se greffera sur cette approche et des psychanalystes comme Wilhelm Reich (1897-1957) développeront cette croyance psychanalytique selon laquelle, pour que les gens soient heureux, sans névrose, sans psychose, en bonne santé, ils doivent laisser libre cours à leurs pulsions.

Il y a une notion de réservoir de forces obscures qui téléguident le sujet. Il y a donc un profond pessimisme sur l'homme. Il y a aussi un pan-sexualisme, dans lequel tout est un travestissement de pulsions sexuelles, de besoins à satisfaire. La vie sociale, la vie communautaire, la vie religieuse de l'homme, sont vues à travers ces besoins à satisfaire. La religion devient alors une "névrose collective" comme le dit Freud. Dieu est un concurrent de l'Homme, un empêcheur d'assouvir ses pulsions pour la sauvegarde d'un moralisme étroit et asphyxiant.

Aujourd'hui, on retrouve cette idée de laisser libre cours à nos pulsions, soit dans le domaine de la consommation, soit dans le domaine du dépassement avec les sports extrêmes, soit dans le domaine des relations, comme les relations multiples. L'anthropologie chrétienne va chercher à identifier ce qui est bon dans la psychanalyse et va

le resituer, le reformuler, en corrigeant une partie de l'approche, par exemple dans les écrits de Jean-Paul II.

Conclusion sur les anthropologies réductrices

Toutes ces approches donnent des systèmes de pensées qui s'écartent de la vision chrétienne de l'Homme. Mais ces systèmes nous impactent et on les retrouve parfois prégnants, même chez des Chrétiens. Il n'est pas toujours clair par où ces systèmes commencent à dévier et pourquoi. Nous avons donc un devoir, pour nous-même, et pour ce temps, de comprendre ces différents points de vue, mais surtout de s'approprier notre foi, de mieux la vivre et de savoir en rendre compte. Nous sommes faits pour comprendre, pas pour croire sans comprendre. Il nous faut des clés de discernement, pour avancer dans l'intelligence de la foi.

La foi n'est pas déraisonnable mais elle excède notre raison. St Jean de la Croix donne la métaphore suivante du hibou et de la lumière :

> **Jean de la Croix – *Nuit Obscure* [Jea92b, IIe part. chap 5., p. 343] –**
>
> [...] plus les choses divines sont en elles-mêmes claires et manifestes, plus pour l'âme elles sont naturellement obscures et cachées ; de même que plus la lumière est claire, plus elle aveugle et obscurcit la prunelle du hibou ; et plus on regarde le soleil à plein, plus il cause de ténèbres et prive la puissance visive, l'excédant à cause de sa faiblesse. D'où vient que, quand cette lumière divine de contemplation rayonne dans l'âme qui n'est pas encore totalement illustrée, elle lui fait des ténèbres spirituelles ; parce que non seulement elle l'excède, mais aussi parce qu'elle l'obscurcit et la prive de l'acte de son intelligence naturelle.
>
> source : https://archive.org/details/vieetoeuvresspir03john/page/343

Ainsi, bien qu'au début il y ait trop de lumière pour nos capacités, petit à petit, Dieu nous habitue à sa lumière, il acclimate notre capacité de voir. Ces mystères nous dépassent mais, doucement, nous arrivons à en pénétrer un peu le sens. Ces mystères ont une intelligibilité.

Pour revenir à ces différentes réductions anthropologiques, ces dérives mettent en question la constitution de l'homme et notamment le rapport du corps et de l'esprit. Pour Jean-Paul II il s'agissait du problème central de l'anthropologie, qu'il a développé dans ses catéchèses sur la *théologie du corps*. Certains semblent chercher à s'affranchir du corps, d'autres le voient comme autonome, et la vie spirituelle et ecclésiale ne concernerait pas le corps, mais uniquement l'âme. L'Église n'aurait donc aucune légitimité pour parler du corps. D'autres cherchent à intégrer de façon harmonieuse le corps et l'esprit, ce qu'ils vivent avec Dieu rayonne dans leur corporéité.

5.2 Anthropologie chrétienne – l'homme pour la foi catholique.

Comme sur d'autres sujets, la révélation confirme certaines données sur l'homme que la raison peut atteindre par ses propres ressources. Mais elle fournit aussi d'autres éléments que l'homme ne peut pas trouver avec sa raison seule.

Ces éléments permettent de donner un point de vue sur des regards déviants sur l'homme, mal ajustés, et permettent également d'aborder les grands problèmes de société avec plus de solidité. Lorsque l'on échange avec des non-croyants, on n'utilise pas nécessairement une argumentation basée sur des vérités de la foi, mais on peut progresser aussi en raison et poser les questions qui ouvrent à la réflexion.

1 Pierre 3, 15 [AELF] [grec]

15 Honorez dans vos cœurs la sainteté du Seigneur, le Christ. Soyez prêts à tout moment à présenter une défense devant quiconque vous demande de rendre raison de l'espérance qui est en vous ;

Parmi les éléments principaux sur l'Homme, la révélation nous enseigne les points suivants. Nous en développerons une partie dans ce chapitre.

(1) l'Homme est créé à l'image et la ressemblance de Dieu ; (2) il est composé d'âme et de corps ; (3) il est *capable de Dieu* : *capax Dei* ; (4) cependant, il est marqué par le péché originel ; (5) enfin, il est sauvé par Dieu si lui-même, l'Homme, le veut bien.

Ces points sont détaillés dans le paragraphe 6 de l'article 1 du Credo dans le Catéchisme de l'Église Catholique. Ce paragraphe concerne l'homme. Voici le numéro introductif (355) qui présente le plan en quatre parties du CEC.

CEC [CEC92, §355]

355 " Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa " (cf. Genèse 1, 27). L'homme tient une place unique dans la création : il est " à l'image de Dieu " (I) ; dans sa propre nature il unit le monde spirituel et le monde matériel (II) ; il est créé " homme et femme " (III) ; Dieu l'a établi dans son amitié (IV).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1C.HTM

5.2.1 Créé à l'image de Dieu

En lisant Genèse 1, 27, on comprend que l'homme tient une place unique dans la création. Dans Genèse 1, on a une succession de jours et une montée en puissance jusqu'au premier couple humain.

Genèse 1, 3 ; 5 ; 27 ; 31 [AELF] [hébreu]

[03] Dieu dit : « Que la lumière soit. » Et la lumière fut.
[05] [...] Il y eut un soir, il y eut un matin : premier jour.
[...]
[le sixième jour,]
[27] Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, il les créa homme et femme.
[...]
[31] Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait ; et voici : cela était très bon. [...]

Dieu vit que cela était *très bon*, טוב מאוד *tov meod*. Il y a une excellence qui est exprimée. Tout ce qui est décrit avant est comme un écrin pour amener ce chef-d'œuvre de Dieu qu'est le premier couple. Nous sommes chef-d'œuvre de Dieu. Et toute la création a été faite pour ce chef-d'œuvre.

À chaque fois, on retrouve le schéma "Dieu dit, Dieu fit". Pour l'homme, on lit "Faisons". Ce pluriel fait penser à une concertation au sein de la Trinité ; une sorte de délibération. Aucune autre créature n'a été présentée comme créée à l'image de Dieu. Cette excellence et cette ressemblance n'est soulignée que pour l'être humain. Ainsi l'homme et la femme sont une créature hors pair dans l'univers, une créature au-dessus des autres créatures. Jean-Paul II le redira en disant que l'homme vit une *solitude ontologique* : l'homme parmi les autres créatures visibles n'a pas d'équivalent dans la création. De fait, Dieu va demander à cet être humain de donner un nom aux animaux, l'homme connaît donc ces animaux. Nommer, c'est connaître.

Dieu dit ensuite dans Genèse 2 :

Genèse 2, 18 [AELF] [hébreu]

[18] Le Seigneur Dieu dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Je vais lui faire une aide qui lui correspondra. »

Dieu va donc faire une aide, car, après avoir passé en revue tous les animaux, l'homme n'a trouvé aucune créature avec laquelle il peut vivre ce qu'il a à vivre, avec laquelle se réaliser. Il n'a pas de vis-à-vis personnel.

5.2.1.1 L'homme *capax Dei.*

Ici le texte de Genèse 2 et Genèse 1 se rejoignent et nous apportent des éléments convergents. La solitude ontologique de l'homme, ce n'est pas la solitude de l'homme Adam qui attend la femme Eve, c'est une solitude en tant qu'Homme. En hébreu dans Genèse 1, 27, "Dieu créa l'homme", ici homme c'est האדם *hā·'ā·ḏām*, c'est l'humanité, pas l'homme masculin. Il y a donc une solitude en tant qu'Homme, pas en tant que masculin. L'être humain est la seule créature corporelle qui soit en même temps spirituelle.

Les anges sont des créatures uniquement spirituelles, elles n'ont pas de corps. L'être humain a un corps comme les créatures visibles, mais il est aussi une créature spirituelle ; ce que ne sont pas les autres créatures matérielles sensibles, comme les

animaux. Ainsi l'homme du fait de ce qu'il est, parmi toutes les créatures visibles qui existent, est tout seul, très au-dessus du reste de la création visible. Il ne pourrait pas se satisfaire de ce monde qui est magnifique, car il aspire à plus.

Le texte biblique nous montre que l'homme n'est pas réductible à l'animal. La vision anthropologique qui fait de l'être humain un animal plus évolué est donc en décalage par rapport au projet de Dieu pour l'homme, dès sa création. L'homme est plus, il est autre que l'animal. L'homme est capable de Dieu, *capax Dei*, comme le dit St Augustin, repris ensuite par St Thomas (*Summa Theologiae*, I.II, 113, 10 ; St Augustin, *De Trinit.* XIV, 8, PL 42, 1044).

CEC [CEC92, §356]

356 De toutes les créatures visibles, seul l'homme est " capable de connaître et d'aimer son Créateur " (GS[a] 12, § 3) ; il est " la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même " (GS 24, § 3) ; lui seul est appelé à partager, par la connaissance et l'amour, la vie de Dieu. C'est à cette fin qu'il a été créé, et c'est là la raison fondamentale de sa dignité :

Quelle raison T'a fait constituer l'homme en si grande dignité ? L'amour inestimable par lequel Tu as regardé en Toi-même Ta créature, et Tu T'es épris d'elle ; car c'est par amour que Tu l'as créée, c'est par amour que Tu lui as donné un être capable de goûter Ton Bien éternel (Ste. Catherine de Sienne, *dial.* 4, 13 : ed. G. Cavallini [Roma 1995] p. 43).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1C.HTM

[a] https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html

L'homme est créé par nature pour plus que la nature, pour la sur-nature, le surnaturel, pour Dieu, capable d'une relation avec Dieu. Il est limité, fini mais fait pour l'infini. Il est capable d'accueillir la grâce et donc la vie surnaturelle. Parmi les créatures visibles, il est le seul appelé à partager la vie de Dieu. Le concile Vatican II parle de vocation sublime pour l'être humain.

La Genèse nous montre Dieu et l'homme qui conversent dans le jardin d'Eden. Pour Dieu, l'homme est un interlocuteur. Jean-Paul II dira que "Dieu a constitué l'homme comme partenaire de l'absolu".

Audience générale du pape Jean-Paul II le Mercredi 24 octobre 1979 [jp279a]

2. Cet homme, dont le chapitre premier nous dit qu'il a été créé « à l'image de Dieu », apparaît dans le second récit comme sujet de l'Alliance, sujet constitué en personne, constitué en « partenaire de l'absolu », puisqu'il doit faire preuve de discernement d'une façon consciente, choisir entre le bien et le mal, entre la vie et la mort. Ce niveau d'humanité est précisément révélé, d'une façon indirecte, dans les paroles du premier commandement

de Dieu-Yahvé (cf. Genèse 2, 16–17) qui parlent directement de la soumission à son Créateur et de sa dépendance à son égard, de l'homme créature en tant que sujet de l'Alliance et « partenaire de l'absolu ». L'homme est « seul » : cela veut dire que, par son humanité, par ce qu'il est, il est en même temps constitué en une relation unique exclusive et absolument singulière avec Dieu lui-même. La définition anthropologique contenue dans le texte yahviste se rapproche, pour sa part, de ce qu'exprime la définition théologique de l'homme que nous trouvons dans le premier récit de la création (« Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance » : Genèse 1, 26).

source : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19791024.html

Dieu propose son Amour à l'homme et attend une réponse libre. Rappelons que l'amour n'est pas un sentiment. L'amour, c'est choisir de vouloir le bien de l'autre. Aimer en esprit et en vérité ce n'est pas décider d'avoir un grand élan affectif pour quelqu'un mais c'est choisir de l'aimer malgré mon ressenti peut-être difficile.

5.2.1.2 Tout ce que Dieu a créé est pour l'homme, en vue de l'homme.

Il a été donné à l'homme de dominer sur la création. L'homme doit continuer le *dominium divin* sur la création. L'homme est appelé à être le lieutenant de Dieu sur la création. Il prend le relais de Dieu sur cette création. Dieu ne se désengage pas, mais il confie cette tâche à l'homme. Il est appelé à parfaire, à parachever l'œuvre du créateur.

En effet, en Genèse 2 on peut lire

Genèse 2, 4–5 ; 7–8 ; 15 [AELF] [hébreu]

04 [...]. Lorsque le Seigneur Dieu fit la terre et le ciel,
05 aucun buisson n'était encore sur la terre, aucune herbe n'avait poussé, parce que le Seigneur Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir sur la terre, et il n'y avait pas d'homme pour travailler le sol.
[...]
07 Alors le Seigneur Dieu modela l'homme avec la poussière tirée du sol ; il insuffla dans ses narines le souffle de vie, et l'homme devint un être vivant.
08 Le Seigneur Dieu planta un jardin en Éden, à l'orient, et y plaça l'homme qu'il avait modelé.
[...]
15 Le Seigneur Dieu prit l'homme et le conduisit dans le jardin d'Éden pour qu'il le travaille et le garde.

Ce jardin, cette création, nous ont été confiés. Cette mission de parachever l'œuvre de Dieu n'est pas une punition, mais une belle chose, une grande mission. Parfois

on confond le travail et le caractère pénible du travail. "… qu'il le travaille …", עבודה *ā·bₐ·ḏāh* en hébreu. Ce mot de *travail* veut aussi dire culte, servir Dieu. C'est comme un cadeau. On est appelé à travailler main dans la main avec le créateur.

En revanche, après le péché originel, le travail devient pénible. Il ne l'était pas au départ. Peut-être qu'aujourd'hui nous aurions besoin de retrouver le côté épanouissant du travail, qui correspond à sa grandeur et pas à son aliénation.

5.2.1.3 Dieu a créé l'homme au sommet de toute la création

CEC [CEC92, §380]

380 " Dieu, Tu as fait l'homme à ton image et tu lui as confié l'univers, afin qu'en Te servant, toi, son Créateur, il règne sur la création " (MR, prière eucharistique IV, 118).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1C.HTM

CEC [CEC92, §378]

378 Le signe de la familiarité avec Dieu, c'est que Dieu le place dans le jardin (cf. Genèse 2, 8). Il y vit " pour cultiver le sol et le garder " (cf. Genèse 2, 15) : le travail n'est pas une peine (cf. Genèse 3, 17–19), mais la collaboration de l'homme et de la femme avec Dieu dans le perfectionnement de la création visible.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1C.HTM

Il est rappelé que l'être humain est la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même. Toutes les autres ont été voulues pour l'homme. L'homme a été voulu pour lui-même.

Jean-Hervé Nicolas – *Synthèse dogmatique. De l'Univers à la Trinité* [Nic91a, p. 344]

Certainement c'est pour le Christ que tout a été fait, mais il ne faut pas confondre l'évolution qui est le mouvement de l'univers corporel mais sa perfection, réalisée dans l'Homme, avec le retour à Dieu de la créature, qui se fait par des pas de liberté et de grâce et dont le principe et le terme est le Christ.

De ce mouvement de retour, la création et l'évolution sont le préalable. Pour que le Christ soit, il fallait que l'Homme soit. Et avec l'Homme tout l'univers visible, dont l'Homme est le sommet ; et qui a été conçu et voulu pour l'Homme.

Lui, c'est pour le Christ qu'il a été conçu et voulu. Et c'est par le Christ, dans le Christ, qu'il retourne à Dieu. Ce progrès de l'Humanité retournant

au Père à la suite du Christ, qui doit s'achever dans le Christ total, n'est pas un progrès vers le plus d'être, mais un progrès vers le meilleur.

Il ne continue pas l'évolution qui est achevée avec l'Homme, mais il donne sens à l'Évolution et à la création, d'abord, dont elle est le prolongement, réalisant la fin pour laquelle tout a été créé. Cette fin c'est le Christ et il est aussi au principe de la création et de l'évolution, puisque la fin est prévue et voulue au principe du mouvement qui y conduit.

Il n'est pas nécessaire de prendre la description des six jours à la lettre. Les six jours sont un langage métaphorique pour décrire le dessein de Dieu. Dieu a créé tout l'univers en vue de l'homme qui est son chef-d'œuvre, avec qui il vit une amitié élective, qui n'est proposée à aucune autre créature corporelle. L'homme vis-à-vis de cette proposition de Dieu est libre. Il peut dire oui, non ; un peu, beaucoup ; maintenant, plus tard. Dieu ne se moque pas de l'homme. Il n'en a pas fait des marionnettes mais des sujets libres. Il ne faut donc pas attendre que l'homme devienne mieux, mais qu'il soit le meilleur de l'être humain. Et sa plénitude est accomplie dans le Christ.

En effet, tous les êtres humains ensemble forment le Christ total, dont Jésus est la tête. Nous reviendrons sur le sujet dans le chapitre sur l'eschatologie. Ce temps est en vue de notre salut dans l'éternité, si nous choisissons d'accepter la proposition de Dieu.

5.2.1.4 L'homme : une personne

Toute cette excellence de l'homme est liée au fait que l'homme est une personne. Par sa dimension somatique, il appartient au monde des corps, et, sous ce rapport, il est un animal. En même temps, il est bien d'avantage, parce qu'il possède une âme rationnelle. Le fait que l'homme soit créé à l'image de Dieu a été compris avec des accents divers au cours de l'histoire de l'Église.

Beaucoup ont insisté, dès le début pour interpréter l'homme à l'image de Dieu pour ses facultés spirituelles, le fait qu'il a une âme intellectuelle, qu'il est fait pour connaître et aimer, il est doté d'une faculté d'intelligence et de volonté – ce que n'ont pas les autres animaux – et enfin il a une capacité de libre arbitre : il est une personne.

Karol Wojtyla écrit dans *Amour et Responsabilité* que dans le monde il y a des objets et des sujets. Quel est le propre de la personne par rapport à l'objet ? Il dispose de lui-même. Il n'est pas un objet, il est à la source de son agir. Il peut s'autodéterminer.

Le livre du *Siracide*[1] dit que Dieu a voulu laisser l'homme à son propre conseil.

Siracide 15, 14 Ben Sira le Sage [AELF] [Grec Theotex]

[14] C'est lui qui, au commencement, a créé l'homme et l'a laissé à son libre arbitre.

[1] On l'appelle aussi *Ecclésiastique* ou Le *Livre de Ben Sira le Sage*, en grec Sagesse de Sirakh (Sophia Sirakh), un des livres sapientiaux de l'Ancien Testament.

Non pas que Dieu ait laissé l'homme tout seul, mais chacun de nous décide pour soi-même. Dieu ne nous téléguide pas, il ne décide pas à notre place. Dieu nous propose une alliance, il ne l'impose pas. On peut choisir de rentrer dans cette alliance ou de la rejeter.

Cela va jusqu'au point où Dieu se lie les mains pour respecter la liberté qu'il m'a donnée ; il ne la reprend pas, même si je fais autre chose que ce que Dieu m'a indiqué de faire.

Que serait une liberté dans laquelle je ne pourrais faire que le bien ? Il a donné aussi cette liberté aux anges. On verra ce qu'ils en ont fait dans le chapitre sur les anges.

Dieu met une limite à son propre pouvoir : la liberté qu'il m'a donnée.

Benoît XVI, dans son livre *L'Enfance de Jésus* écrit :

Joseph Ratzinger – *Opera Omnia, Jésus de Mazarath, la Figure et le message* [rat07, chap 2, §3. p 41]

[Dieu] a besoin de la liberté humaine. Il ne peut pas sauver l'homme, qu'il a créé libre, sans un libre « oui » à sa volonté. En créant la liberté, Dieu, d'une certaine manière, s'est rendu dépendant de l'homme.

Deutéronome 30, 15 ; 19 [AELF] [hébreu]

15 Vois ! Je mets aujourd'hui devant toi ou bien la vie et le bonheur, ou bien la mort et le malheur.
19 [...] je mets devant toi la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction. Choisis donc la vie, pour que vous viviez, toi et ta descendance,

Matthieu 12, 50 [AELF] [grec]

50 Car celui qui fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là est pour moi un frère, une sœur, une mère.

Marc 8, 34 [AELF] [grec]

34 Si quelqu'un veut marcher à ma suite [...]

Luc 9, 23 [AELF] [grec]

23 Celui qui veut marcher à ma suite, [...]

Ainsi, Dieu ne nous sauve même pas sans que nous choisissions d'être sauvé. Dans l'histoire du notable qui a beaucoup de biens et ne se voit pas les abandonner, racontée dans Luc 18, 18–23, Jésus ne va pas le rechercher quand ce dernier abandonne. Il le laisse partir.

St Augustin, *Sermons* [augg, Sermon 169, §13]

Mais non ; Dieu t'a fait sans toi, car tu n'as point consenti à être créé par lui. Eh ! comment y aurais-tu consenti, puisque tu n'étais pas ? Mais s'il t'a fait sans toi, sans toi il ne te justifie pas. Il t'a donc formé sans que tu le susses, et il ne te justifie qu'autant que tu le veux.

source : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/sermons/sermons2/169.htm

[b] https://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso_220_testo.htm

St Augustin aura donc cette très belle phrase qui résume ce libre arbitre donné à l'homme : "celui qui t'a créé sans toi ne te justifiera pas sans toi, ne te sauvera pas sans toi". En théologie, on distingue la rédemption objective de la rédemption subjective. Objectivement, Dieu a tout fait pour que les hommes soient sauvés. Mais subjectivement, je peux accueillir cette invitation ou bien dire que je ne suis pas intéressé.

Karol Wojtyla – *Amour et Responsabilité* [woj62] – Jean-Paul II (ici trad. 1965)

Nul n'a le droit de se servir d'une personne, d'en user comme d'un moyen, même pas Dieu son créateur. De la part de Dieu c'est d'ailleurs tout à fait impossible car en dotant la personne d'une nature raisonnable et libre, il lui a conféré le pouvoir de s'assigner à elle-même les buts de son action, excluant par là toute possibilité de la réduire à n'être qu'un instrument aveugle et servant aux fins d'autrui.

Notre volonté est donc respectée jusqu'au bout, même par Dieu. Dieu ne m'utilise jamais malgré moi. Par conséquent, lorsque Dieu a l'intention de diriger l'homme vers certaines fins, il les lui fait connaître pour qu'il les choisisse librement. C'est là-dessus que repose la plus profonde logique de la révélation : Dieu permet à l'homme de connaître la fin surnaturelle, mais il laisse à sa volonté la décision de tendre vers elle, de la choisir. C'est pourquoi Dieu ne sauve pas l'homme qui agit librement, sans sa libre participation.

Ainsi Dieu conduit les planètes, l'univers. Il conduit aussi les animaux, essentiellement par l'instinct. Mais, à proprement parler, il n'y a pas d'instinct pour l'homme, sauf peut-être l'instinct de conservation, mais qui ne guide pas tout notre agir. Nous restons libres.

CEC [CEC92, §357]

357 Parce qu'il est à l'image de Dieu l'individu humain a la dignité de personne : il n'est pas seulement quelque chose, mais quelqu'un. Il est capable de se connaître, de se posséder et de librement se donner et entrer en communion avec d'autres personnes, et il est appelé, par grâce, à une alliance avec son Créateur, à Lui offrir une réponse de foi et d'amour que nul autre ne peut donner à sa place.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1C.HTM

CEC [CEC92, §358]

358 Dieu a tout créé pour l'homme (cf. GS[a] 12, § 1 ; 24, § 3 ; 39, § 1), mais l'homme a été créé pour servir et aimer Dieu et pour Lui offrir toute la création :

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1C.HTM

[a] https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html

L'homme est fait pour se donner par amour. Il n'est pas fait pour être pris. Il peut faire le choix de se donner librement. Par grâce, il est appelé a une communion élective avec son créateur, s'il le veut.

Pour saisir qui est l'homme, il faut donc contempler le Christ.

CEC [CEC92, §359] GS 22, §1

359 " En réalité, c'est seulement dans le mystère du Verbe incarné que s'éclaire véritablement le mystère de l'homme " (GS[a] 22, § 1) :

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1C.HTM

[a] https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html

5.2.2 L'homme : un de corps et d'âme

Si on le rapporte aux déviances vues dans la première partie sur les anthropologies réductrices, c'est souvent la source de beaucoup de visions tronquées et donc erronées sur l'homme. Il est donc important de considérer cette unité du corps et de l'âme et de bien la situer dans le contexte du dessein de Dieu.

L'homme a été créé comme une créature corporelle et spirituelle. Il a une manière particulière de connaître qui met en jeu ces deux aspects. En effet, la connaissance de l'homme n'est pas celle des anges. On parle de connaissance infuse pour les anges et

de connaissance discursive pour l'homme. Pour connaître, l'homme a besoin d'abord de sa sensorialité à partir de laquelle il peut abstraire, conceptualiser avec sa raison puis retourner au réel et vérifier, par exemple reconnaître un animal.

De la même façon, pour aimer, nous avons une façon d'aimer qui dépend du fait qu'on est corps et âme, qui implique à la fois notre corps et notre âme. Notre volonté n'est pas destinée à supplanter notre corporéité, mais à l'assumer, à l'intégrer. Je suis appelé à m'orienter vers le bien en ressaisissant tout ce que je suis. Il n'y a pas, d'un côté, tout ce qui est corporel et qui m'éloignerait du bien et, de l'autre, tout ce qui serait spirituel qui me ferait tendre au bien. Non, c'est avec tout ce que je suis que je vais vers Dieu. Rappelons-nous le Psaume 83 :

Psaumes 83(84), 3 [AELF] [hébreu]

[3] mon cœur et ma chair sont un cri vers le Dieu vivant !

Thomas d'Aquin interprète ce texte de la façon suivante : mon cœur désigne les facultés spirituelles, l'intelligence et la volonté, tandis que ma chair désigne tout ce qui va être somatique et psycho-affectif. Le CEC dira que c'est tout notre être qui est mobilisé par l'Esprit Saint. C'est tout notre être qui doit retourner en louange à Dieu. Notre humanité est donc en unité de corps et d'âme pour la vie éternelle.

5.2.3 Homme et femme

Abordons maintenant la dualité sexuelle en tant que telle. Dans Genèse 1, 27, nous sommes créés homme et femme. Dans Genèse 1, nous avons la création de l'homme et de la femme au sixième jour ; et dans Genèse 2, le récit le plus ancien, on peut lire que l'être humain הָאָדָם *hā·ʾā·ḏām* façonné à partir de la glaise du sol dans laquelle Dieu a insufflé son haleine (cf. Genèse 2, 7), que cet être humain endormi, Dieu en a tiré Ève, la femme, face à laquelle s'est revélé אִישׁ *ʾîš*, l'homme. On a donc cette dualité sexuelle dès le début.

CEC [CEC92, §369]

369 L'homme et la femme sont créés, c'est-à-dire ils sont voulus par Dieu : dans une parfaite égalité en tant que personnes humaines, d'une part, et d'autre part dans leur être respectif d'homme et de femme. " Être homme ", " être femme " est une réalité bonne et voulue par Dieu : l'homme et la femme ont une dignité inamissible qui leur vient immédiatement de Dieu leur créateur (cf. Genèse 2, 7–22). L'homme et la femme sont, avec une même dignité, " à l'image de Dieu ". Dans leur " être-homme " et leur " être-femme ", ils reflètent la sagesse et la bonté du Créateur.

source : `https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1C.HTM`

En Genèse 2, 7, quand on lit que Dieu a insufflé son haleine de vie, on comprend que Dieu a tout créé : la dimension corporelle de l'homme et sa dimension spirituelle.

Ce n'est pas le système platonicien (âme pure, corps mauvais), le manichéisme (âme lumière, corps ténèbre) ou la gnose. L'homme et la femme sont créés ensemble, avec une dignité égale. Dieu leur parle à tous les deux en leur donnant une mission commune.

CEC [CEC92, §373]

373 Dans le dessein de Dieu, l'homme et la femme ont la vocation de " soumettre " la terre (cf. Genèse 1, 28) comme " intendants " de Dieu. Cette souveraineté ne doit pas être une domination arbitraire et destructrice. À l'image du Créateur " qui aime tout ce qui existe " (cf. Sagesse 11, 24), l'homme et la femme sont appelés à participer à la Providence divine envers les autres créatures. De là, leur responsabilité pour le monde que Dieu leur a confié.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1C.HTM

Cela ne veut pas dire qu'ils doivent faire toutes les tâches de façon interchangeable et équivalente. Mais cette dualité de départ est voulue par Dieu. L'homme ne choisit pas cette détermination mais la reçoit.

Jean-Paul II, sur l'homme et la femme à l'image de Dieu, parle d'une communion ordonnée à la vie. Il montre que le corps de l'être humain a une dimension *sponsale*, ie. ordonnée au don, au don de soi, sponsale plutôt que conjugale qui ne vaut que pour les gens mariés, alors que nous sommes tous ordonnés au don de soi pour les autres. Par Dieu, il y a une fécondité qui est induite. Dieu va donner à un nouvel être d'advenir avec une âme spirituelle.

Le pape va montrer que parce que l'homme a des facultés spirituelles, il est à l'image de Dieu, mais par cette capacité à cette communion l'homme est à l'image de la Trinité. L'être humain est appelé à vivre par son don de soi à une communion interpersonnelle à l'image de la communion au sein de la Trinité ; tant dans le mariage, que dans la consécration. Dans la consécration, je me donne à un autre qui est Dieu. C'est ici aussi la /dimension sponsale/.

CEC [CEC92, §383]

383 " Dieu n'a pas créé l'homme solitaire : dès l'origine, 'il les créa homme et femme' (cf. Genèse 1, 27) ; leur société réalise la première forme de communion entre personnes " (GS[a] 12, § 4).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1C.HTM

[a] https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html

CEC [CEC92, §370]

370 Dieu n'est aucunement à l'image de l'homme. Il n'est ni homme ni femme. Dieu est pur esprit en lequel il n'y a pas place pour la différence des sexes. Mais les " perfections " de l'homme et de la femme reflètent quelque chose de l'infinie perfection de Dieu : celles d'une mère (cf. Isaïe 49, 14–15 ; 66, 13, Psaumes 130, 2–3) et celles d'un père et époux (cf. Osée 11, 1–4 ; Jérémie 3, 4–19).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1C.HTM

Pour nous dire combien Dieu nous aime, il nous donne des images qui nous parlent : l'image de la mère qui aime son enfant nous montre concrètement comment Dieu nous aime. Dieu n'est pas à l'image de l'homme mais Dieu se dit à travers ce qu'est l'homme.

CEC [CEC92, §371]

371 Créés ensemble, l'homme et la femme sont voulus par Dieu l'un pour l'autre. La Parole de Dieu nous le fait entendre par divers traits du texte sacré. " Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il faut que je lui fasse une aide qui lui soit assortie " (cf. Genèse 2, 18). Aucun des animaux ne peut être ce " vis-à-vis " de l'homme (cf. Genèse 2, 19–20). La femme que Dieu " façonne " de la côte tirée de l'homme et qu'il amène à l'homme, provoque de la part de l'homme un cri d'admiration, une exclamation d'amour et de communion : " C'est l'os de mes os et la chair de ma chair " (cf. Genèse 2, 23). L'homme découvre la femme comme un autre " moi ", de la même humanité.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1C.HTM

CEC [CEC92, §372]

372 L'homme et la femme sont faits " l'un pour l'autre " : non pas que Dieu ne les aurait faits qu'" à moitié " et " incomplets " ; Il les a créés pour une communion de personnes, en laquelle chacun peut être " aide " pour l'autre parce qu'ils sont à la fois égaux en tant que personnes (" os de mes os... ") et complémentaires en tant que masculin et féminin (MD 7). Dans le mariage, Dieu les unit de manière que, en formant " une seule chair " (cf. Genèse 2, 24), ils puissent transmettre la vie humaine : " Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre " (cf. Genèse 1, 28). En transmettant à leur descendants la vie humaine, l'homme et la femme comme époux et parents, coopèrent d'une façon unique à l'œuvre du Créateur (cf. GS[a] 50, § 1).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1C.HTM

[a] https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html

Quand le texte biblique dit que pour l'homme, il n'avait pas d'aide.

Le mot hébreu utilisé est עזר *'ezer*, qui signifie aide, secours, ou encore assistance. Plusieurs fois ce mot est utilisé pour désigner Dieu, ce n'est pas un terme réducteur, comme si une aide était inférieure. Il s'agit ici d'une aide infiniment précieuse, un vis-à-vis.

Dieu lui-même se dit *'ezer*, secours.

Si l'on fait bien attention, on peut remarquer que dans Genèse 1 ou Genèse 2, la différence sexuelle n'est pas mentionnée pour les animaux. Elle apparaît uniquement à la création de l'homme et la femme, en Genèse 1, 27, "masculin et féminin, il les créa". Cela nous dit que la différence sexuelle, ne vient pas du côté de l'animal mais du côté de Dieu. C'est donc Dieu qui peut éclairer cette dualité sexuelle : ce qu'elle est, ce qu'elle signifie, comment elle doit se vivre. Sinon, on risque de s'égarer.

5.2.4 Fraternité universelle

L'homme est solidaire du genre humain. Il n'y a pas d'individualisme ni de communautarisme qui effacerait l'individu. Il y a une fraternité universelle.

CEC [CEC92, §360]

360 Grâce à la communauté d'origine le genre humain forme une unité. Car Dieu " a fait sortir d'une souche unique toute la descendance des hommes " (cf. Actes des apôtres 17, 26 ; Tobie 8, 6) :

Merveilleuse vision qui nous fait contempler le genre humain dans l'unité de son origine en Dieu (...) ; dans l'unité de sa nature, composée pareillement chez tous d'un corps matériel et d'une âme spirituelle ; dans l'unité de sa fin immédiate et de sa mission dans le monde ; dans l'unité de son habitation : la terre, des biens de laquelle tous les hommes, par droit de nature, peuvent user pour soutenir et développer la vie ; unité de sa fin surnaturelle : Dieu même, à qui tous doivent tendre ; dans l'unité des moyens pour atteindre cette fin ; (...) dans l'unité de son rachat opéré pour tous par le Christ (Pie XII, enc. *Summi pontificatus*[a] ; cf. NA 1).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1C.HTM

[a] https://www.vatican.va/content/pius-xii/fr/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html

CEC [CEC92, §361]

361 " Cette loi de solidarité humaine et de charité " (Ibid.), sans exclure la riche variété des personnes, des cultures et des peuples, nous assure que tous les hommes sont vraiment frères.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1C.HTM

On retrouve cette notion de solidarité entre les hommes dans le chapitre sur le péché originel.

5.2.5 Créé par Dieu et pour Dieu

CEC [CEC92, §374]

374 Le premier homme n'a pas seulement été créé bon, mais il a été constitué dans une amitié avec son Créateur et une harmonie avec lui-même et avec la création autour de lui telles qu'elles ne seront dépassées que par la gloire de la nouvelle création dans le Christ.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1C.HTM

Évidemment il y a une disproportion énorme entre Dieu et l'homme mais pourtant une amitié proposée, un vrai vis-à-vis de l'un à l'autre. L'homme est constitué au départ en sainteté et justice originelle (cf. Genèse 3). Nous verrons dans le chapitre sur le péché originel comment l'homme a perdu cette justice et cette sainteté originelle. L'homme, ayant été créé à l'image de Dieu, était appelé à vivre de manière telle qu'il confirme sa ressemblance avec son créateur. Le choix qui nous est proposé est donc le suivant : Est-ce que je vais vivre selon cette image ou est-ce que je vais trahir cette image ? Vais-je aller vers le bien, vais-je me perfectionner dans la sainteté, ou bien vais-je choisir un autre chemin, ne pas tenir compte de cette dignité qui m'a été donnée ?

5.2.6 Un être en perfectionnement

L'homme a été créé comme un être en perfectionnement, un être historique, qui s'accomplit dans l'histoire. L'homme n'a pas été créé achevé, mais il a la responsabilité de s'accomplir, de se réaliser en faisant le choix du bien au long de ses jours. En effet, poser des actes bons nous rend meilleur, tandis que poser un acte mauvais nous dégrade.

Il nous appartient d'orienter cette liberté vers ce perfectionnement moral et théologal : il s'agit d'aller vers le bien et vivre de la sainteté qui est en Dieu.

Pour cela, il nous faut nous reposer sur notre conscience morale. Nous avons tous, en nous, une conscience morale, qui, quand elle n'est pas faussée, nous porte la voix de Dieu. Mais il faut que notre conscience soit éclairée, affinée. Je suis responsable, devant ma conscience, mais aussi de ma conscience.

Concluons avec ces deux articles du CEC qui traitent de la formation de notre conscience morale pour accomplir notre vocation d'homme : la vie dans l'esprit.

CEC [CEC92, §1783]

1783 La conscience doit être informée et le jugement moral éclairé. Une conscience bien formée est droite et véridique. Elle formule ses jugements suivant la raison, conformément au bien véritable voulu par la sagesse du Créateur. L'éducation de la conscience est indispensable à des êtres humains soumis à des influences négatives et tentés par le péché de préférer

leur jugement propre et de récuser les enseignements autorisés.
source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P5U.HTM

CEC [CEC92, §1784]

1784 L'éducation de la conscience est une tâche de toute la vie. Dès les premières années, elle éveille l'enfant à la connaissance et à la pratique de la loi intérieure reconnue par la conscience morale. Une éducation prudente enseigne la vertu ; elle préserve ou guérit de la peur, de l'égoïsme et de l'orgueil, des ressentiments de la culpabilité et des mouvements de complaisance, nés de la faiblesse et des fautes humaines. L'éducation de la conscience garantit la liberté et engendre la paix du cœur.
source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P5U.HTM

Chapitre 6

Les Anges

6.1 L'existence des anges et leur nature dans l'Écriture 161
6.1.1 Les anges dans l'Ancien Testament 161
6.1.1.1 Abraham 162
6.1.1.2 Jacob 162
6.1.1.3 Isaïe 163
6.1.1.4 Tobie 163
6.1.2 Les Archanges dans la Bible 164
6.1.2.1 L'archange Gabriel 164
6.1.2.2 L'archange Michel 165
6.1.3 Jésus entouré des anges 167
6.1.4 La mise en garde de St Paul 167
6.1.5 Les démons dans la Bible 168
6.2 La question angélique chez St Thomas d'Aquin 169
6.3 La vie spirituelle des anges 172
6.4 La création et le péché des anges 176
6.5 La hiérarchie des anges 179
6.6 Mission des anges 180
6.6.1 Les bons anges 180
6.6.1.1 Du côté des hommes 181
6.6.1.2 Du côté de Dieu 181
6.6.2 Démons 182
6.6.3 Toute la création est dans la main de Dieu 183
6.7 Le Christ et les anges 183
6.8 L'Église des anges 184

Les années 1950 à 1990 ont été fatales pour les anges. Elles ont été des années de plomb pendant lesquelles on a mis sous le boisseau tout un tas de sujets parmi lesquels le péché originel ou les anges. Nous sommes sortis de ces années, mais il y en a des restes. C'est un thème encore assez peu développé. Le prédicateur est parfois embarrassé pour en parler. Mais la littérature et le cinéma en parlent beaucoup et les sites internet pullulent.

Dans l'Écriture, cependant, les anges sont très présents. Non seulement dans l'Écriture sainte mais aussi dans la liturgie de l'Église. On chante par exemple le sanctus angélique, et on convoque les anges à plusieurs reprises. Dans la version latine de la liturgie de la messe de Paul VI – celle de Vatican II que nous célébrons habituellement – il y a encore plus de références aux anges qu'en français.

Nous avons donc deux témoignages principaux : l'Écriture sainte et la liturgie. Il y a aussi un troisième lieu qui atteste de la foi angélique : les *credo*. Nous affirmons ainsi le "Je crois en Dieu créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible."

La foi en un monde invisible. Cet univers invisible, c'est d'abord l'univers des anges. C'est la manière dont les pères de l'Église et l'Ancien Testament parlaient des anges ; des âmes et des anges. Il y a donc un commerce entre nos âmes, nous-mêmes, et le monde angélique.

La terre est le monde des hommes, tandis que le ciel est le monde de Dieu, c'est-à-dire le monde des anges, des créatures spirituelles. Cette foi est reprise dans les numéros 325 à 327 du Catéchisme de l'Église Catholique.

CEC [CEC92, §325]

Paragraphe 5. LE CIEL ET LA TERRE 325 Le Symbole des apôtres professe que Dieu est " le Créateur du ciel et de la terre ", et le Symbole de Nicée-Constantinople explicite : " ... de l'univers visible et invisible ".

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1B.HTM

CEC [CEC92, §325]

326 Dans l'Écriture Sainte, l'expression " ciel et terre " signifie : tout ce qui existe, la création toute entière. Elle indique aussi le lien, à l'intérieur de la création, qui à la fois unit et distingue ciel et terre : " La terre ", c'est le monde des hommes (cf. Psaumes 115, 16) " Le ciel " ou " les cieux " peut désigner le firmament (cf. Psaumes 19, 2), mais aussi le " lieu " propre de Dieu : " notre Père aux cieux " (cf. Matthieu 5, 16 ; Psaumes 115, 16) et, par conséquent, aussi le " ciel " qui est la gloire eschatologique. Enfin, le mot " ciel " indique le " lieu " des créatures spirituelles – les anges – qui entourent Dieu.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1B.HTM

CEC [CEC92, §327]

327 La profession de foi du quatrième Concile du Latran affirme que Dieu " a tout ensemble, dès le commencement du temps, créé de rien l'une et l'autre créature, la spirituelle et la corporelle, c'est-à-dire les anges et le

monde terrestre ; puis la créature humaine qui tient des deux, composée qu'elle est d'esprit et de corps " (Dz 800[a] ; cf. Dz 3002[b] et SPF 8).
source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1B.HTM

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1c.htm#cow
[b] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1y.htm#edb

Nous retrouvons donc ces témoignages de cette foi en l'univers invisible et les anges dans le concile de Nicée en 325, puis, plus tard, dans le concile du Latran IV en 1215.

Dieu a tout ensemble, dès le commencement du temps, créé de rien (*Ex nihilo sui et subjecti*) l'une et l'autre créature, la spirituelle et la corporelle. C'est-à-dire les anges et le monde terrestre. Puis, la créature humaine qui tient des deux, en tant qu'elle est composée et d'esprit et de corps. (concile du Latran IV 1215)

Nous voyons ici que pour les juifs et les chrétiens, les anges sont une vérité de foi. Ce n'est pas une doctrine qui relève d'une opinion, mais de la foi.

Dans la suite de ce chapitre nous allons d'abord regarder les textes des Écritures où les anges sont mentionnés. Ensuite, en partant de la *Somme Théologique* [ST72] de St Thomas d'Aquin, nous aborderons plusieurs sujets concernant les anges : quelle est la vie spirituelle des anges - ce sont des esprits, leur vie est une vie d'esprit -, ensuite nous parlerons de la création et du péché des anges ; parmi eux, il y en a qui ont péché ; avant le péché originel de l'homme, il y a le péché des anges. Enfin nous verrons la mission des anges et les actions des démons, ainsi que le rôle du Christ, chef des anges, et de l'Église des anges.

6.1 L'existence des anges et leur nature dans l'Écriture

Comme nous l'avons dit de façon préliminaire, nous avons trois attestations majeures de l'existence des anges : (1) en premier lieu l'Écriture sainte en est pleine ; (2) ensuite, la liturgie les mentionne beaucoup. C'est vrai dans sa version latine mais encore plus marqué dans la liturgie des Églises d'Orient, qu'elles soient orthodoxes ou catholiques. Les orientaux n'ont aucun complexe pour vivre avec le monde des anges. Et enfin (3) le témoignage du magistère de l'Église avec les deux credo du concile de Nicée et du concile du Latran IV.

6.1.1 Les anges dans l'Ancien Testament

Ἄγγελος, *angelos* en grec, signifie envoyé, messager. Dans la Bible, les anges sont présents à de nombreuses reprises. L'ange est donc envoyé, c'est **un envoyé de Dieu**. L'ange est ainsi défini par sa fonction, sa mission : il est un envoyé de Dieu. Il parle, de la part de Dieu, aux hommes. Dieu peut s'adresser directement à nous mais il peut utiliser des médiations, comme celle des anges.

Il n'est pas inhabituel pour Dieu d'utiliser des médiations. Ainsi, c'est aussi par ces médiations que Dieu gouverne les choses. Au lieu de faire tout seul, comme il est cause première, il gouverne avec les autres, les causes secondes, par exemple, les anges.

Les anges, envoyés, agissent, au nom de Dieu, pour diverses choses : ils peuvent nous avertir, nous enseigner, ou encore révéler quelque chose que les hommes ne peuvent pas savoir par eux-mêmes et que Dieu veut qu'ils apprennent par cette médiation des anges.

L'ange est donc un envoyé qui est un médiateur, **un intermédiaire médiateur**. En tant que médiateur, il est entre nous et Dieu, mais il est plutôt du côté de Dieu : il en vient, il est pur esprit et il est au-dessus de nous. Par sa nature, il est d'une excellence supérieure à la nôtre. Il n'a pas contracté les déficiences qui sont liées à la corporéité, la matérialité, qui est un avantage pour nous par certains côtés, mais également des désavantages par d'autres. La lourdeur du corps, ses vicissitudes, n'atteignent pas le monde des anges.

Les anges interviennent pour nous à plusieurs moments dans la Bible. Regardons certaines occurrences dans l'Ancien Testament.

6.1.1.1 Abraham

Abraham, le père des croyants, est un familier du monde des anges. Les anges, envoyés, peuvent apparaître, et prennent alors une apparence humaine, bien qu'ils soient des êtres du monde invisible. On le découvre, par exemple, lors de l'épisode des chênes de Mambré.

Genèse 18, 1–2 [AELF] [hébreu]

[1] Aux chênes de Mambré, le Seigneur apparut à Abraham, qui était assis à l'entrée de la tente. C'était l'heure la plus chaude du jour.
[2] Abraham leva les yeux, et il vit trois hommes qui se tenaient debout près de lui. Dès qu'il les vit, il courut à leur rencontre depuis l'entrée de la tente et se prosterna jusqu'à terre.

6.1.1.2 Jacob

On retrouve les anges, toujours dans la Genèse, en Genèse 28, 12, avec Jacob et son rêve. Jacob voit donc une échelle sur laquelle des anges montent et descendent.

Genèse 28, 12 [AELF] [hébreu]

[12] Il eut un songe : voici qu'une échelle était dressée sur la terre, son sommet touchait le ciel, et des anges de Dieu montaient et descendaient.

Ce texte affirme le côté intermédiaire-médiateur de l'ange. La fonction angélique d'abord descendante de Dieu vers l'homme, c'est un envoyé, mais aussi, en retour, de l'homme à Dieu. L'ange occupe une place intermédiaire entre le monde humain et le monde divin. Il est le ministre de Dieu et de l'homme.

6.1.1.3 Isaïe

Dans Isaïe 6, l'auteur a une vision de Dieu, sur un trône, entouré des anges.

Isaïe 6, 2 [AELF] [hébreu]

[2] Des séraphins se tenaient au-dessus de lui. Ils avaient chacun six ailes : deux pour se couvrir le visage, deux pour se couvrir les pieds, et deux pour voler.

La vision d'Isaïe décrit une certaine catégorie d'ange, les séraphins. Ces derniers sont proches de Dieu et assurent une fonction de louange, de contemplation. Il y a ainsi des anges qui sont contemplatifs par définition. On parle de chants d'adoration comme le *Sanctus sanctus Dominum Deus Sabaoth. Deus Sabaoth* veut dire Dieu des armées. Il s'agit des armées angéliques.

Dans la partie supérieure des armées angéliques, on trouve d'abord ceux qui sont au plus près de Dieu, tournés vers lui, les séraphins. Nous prenons part, dans la liturgie de la terre, au chant céleste des séraphins. Nous, les hommes, nous nous associons à la contemplation angélique lorsque nous chantons le sanctus.

6.1.1.4 Tobie

Les anges sont très présents dans le livre de Tobie. On voit l'ange qui guérit, qui chasse le démon, qui sert de compagnon, de guide. Il ne fait pas qu'illuminer les hommes, il a aussi une fonction médicinale, comme un médecin. Il intervient en faveur de l'homme pour le guérir, pour le protéger de l'influence néfaste du démon et pour être le compagnon de l'homme. Cela donnera l'ange gardien. Certains des anges dans la hiérarchie ont donc le rôle de nous garder en chemin : ils sont nos compagnons et même parfois nos guides.

Il y a certaines prières que l'on apprend pour prier notre ange gardien, pour nous guider sur le chemin de la vie et éviter les embûches. Voici par exemple une prière de la Liturgie des Heures à nos Anges Gardiens aux Complies.

Prière de la Liturgie des Heures à nos Anges Gardiens aux Complies

« Nous t'en supplions, Seigneur, visite cette maison, et repousse d'elle toutes les embûches de l'ennemi ; que tes saints anges viennent l'habiter pour nous garder dans la paix ; et que ta bénédiction demeure à jamais sur nous. Par Jésus le Christ, notre Seigneur. Amen. »

source : `https://www.aelf.org/2017-08-15/romain/complies`

Toujours dans Tobie, il y a l'idée que l'ange intercède de notre part. Mais il intercède aussi de lui-même, indépendamment de nous et pour nous :

Tobie 12, 12 [AELF] [Grec Theotex]

[12] Eh bien ! Quand tu priais en même temps que Sarra, c'était moi qui présentais votre prière devant la gloire de Dieu, pour qu'il la garde en mémoire, et je faisais de même lorsque tu enterrais les morts.

L'ange a reçu de Dieu la mission d'intercéder en notre faveur. C'est pourquoi nous prions les anges de nous obtenir des grâces : grâces d'illumination, de guérison, des grâces protectrices, en particulier pour les petits enfants.

Il existe, par exemple, des prières des parents aux anges pour garder les petits.

Prière "Ange gardien de nos enfants"

« Essuyez leurs larmes, s'ils pleurent,
Sanctifiez leurs joies,
Relevez leur courage, s'ils se sentent faibles,
Rendez-leur espérance, s'ils se désolent,
La santé s'ils souffrent,
Le calme s'ils sont tourmentés,
La vérité, s'ils s'égarent,
Le repentir, s'ils succombent,
La générosité, s'ils sont égoïstes.
Veillez sur leurs âmes.
Donnez-leur de Saintes pensées,
de Pieux sentiments,
Une Joie profonde.
Menez-nous ensemble auprès de Dieu,
Avec Marie, tous les Anges et tous les Saints. »

6.1.2 Les Archanges dans la Bible

Parmi les catégories d'anges fréquemment mentionnées dans l'Écriture et la liturgie, nous trouvons les archanges.

6.1.2.1 L'archange Gabriel

L'archange Gabriel est celui qui parle à Daniel lors de l'exil à Babylone. Dans le Nouveau Testament, il parle d'abord à Zacharie pour la naissance de Jean-Baptiste, puis à la Vierge pour l'annonciation.

Daniel 9, 21 [AELF] [hébreu]

[21] Je parlais encore dans ma prière quand Gabriel – l'être que j'avais vu au commencement de la vision – s'approcha de moi d'un vol rapide à l'heure de l'offrande du soir.

Luc 5, 18–19 [AELF] [grec]

[18] Alors Zacharie dit à l'ange : « Comment vais-je savoir que cela arrivera ? Moi, en effet, je suis un vieillard et ma femme est avancée en âge. »
[19] L'ange lui répondit : « Je suis Gabriel et je me tiens en présence de Dieu. J'ai été envoyé pour te parler et pour t'annoncer cette bonne nouvelle.

Luc 5, 26 [AELF] [grec]

[26] Le sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé par Dieu dans une ville de Galilée, appelée Nazareth,

6.1.2.2 L'archange Michel

L'archange Michel est le protecteur de la France. Il est, semble-t-il, le premier des archanges, le chef des anges. Il lutte contre les démons. On le retrouve dans l'épître de Jude ainsi que dans l'Apocalypse.

Jude 1, 9 [AELF] [hébreu]

[09] Or l'archange Michel, discutant avec le démon dans la querelle au sujet du corps de Moïse, n'osa pas porter contre lui un jugement qui l'outrage ; il lui dit seulement : Que le Seigneur te blâme !

Apocalypse 12, 7 [AELF] [grec]

[07] Il y eut alors un combat dans le ciel : Michel, avec ses anges, dut combattre le Dragon. Le Dragon, lui aussi, combattait avec ses anges,

L'archange Michel est représenté comme tel dans les églises : il tire les démons vers les enfers.

Il y a une prière, proposée par Léon XIII pour être dite à la fin de la messe, la prière à St Michel, dans laquelle on demande que les démons soient poussés le plus loin possible en enfer afin qu'ils ne gênent pas le peuple de Dieu.

Prière à Saint Michel Archange du Pape Léon XIII après la messe (version courte)

Saint Michel Archange,
défendez-nous dans le combat ;
soyez notre secours contre la malice et les embûches du démon.
Que Dieu lui fasse sentir son empire, nous vous en supplions.
Et vous, Prince de la Milice céleste,
repoussez en enfer, par la force divine,
Satan et les autres esprits mauvais qui rôdent dans le monde
en vue de perdre les âmes.

Ainsi soit-il

Prière à Saint Michel Archange du Pape Léon XIII après la messe (version longue)

Très glorieux Prince des armées célestes, Saint Michel Archange, défendez-nous dans le combat, contre les principautés et les puissances, contre les chefs de ce monde des ténèbres, contre les esprits de malice répandus dans les airs (cf. Éphésiens 6, 12). Venez en aide aux hommes que Dieu a faits à son image et à sa ressemblance, et rachetés à si haut prix de la tyrannie du démon (cf. Sagesse 2, 23–24). C'est vous que la Sainte Église vénère comme son gardien et son protecteur, vous à qui le Seigneur a confié les âmes rachetées pour les introduire dans la céleste félicité. Conjurez le Dieu de paix qu'Il écrase Satan sous nos pieds, afin de lui enlever tout pouvoir de retenir encore les hommes captifs, et de nuire à l'Église. Présentez au Très-Haut nos prières, afin que, bien vite, descendent sur nous les miséricordes du Seigneur, saisissez vous-même l'antique serpent, qui n'est autre que le diable ou Satan, pour le précipiter enchaîné dans les abîmes, en sorte qu'il ne puisse plus jamais séduire les nations (cf. Apocalypse 20, 2–3).

Au nom de Jésus-Christ, notre Dieu et Seigneur, avec l'intercession de l'Immaculée Vierge Marie, Mère de Dieu, de saint Michel Archange, des saints apôtres Pierre et Paul et de tous les Saints et appuyés sur l'autorité sacrée de notre Mère la Sainte Église, nous entreprenons avec confiance de repousser les attaques et les ruses du démon. Amen.

6.1.3 Jésus entouré des anges

Jésus a un lien particulier avec les anges. Dès le début, les anges annoncent sa venue à Bethléem aux bergers.

Matthieu 25, 31 [AELF] [grec]

31 « Quand le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, et tous les anges avec lui, alors il siégera sur son trône de gloire.

On peut lire ici, chez Matthieu, que Jésus, le Fils de l'homme, reviendra dans la gloire, entouré des anges. Jésus parle aussi des anges des petits enfants en disant qu'ils "voient sans cesse la face [du] Père".

Matthieu 18, 10 [AELF] [grec]

10 Gardez-vous de mépriser un seul de ces petits, car, je vous le dis, leurs anges dans les cieux voient sans cesse la face de mon Père qui est aux cieux.

Chez Luc, Jésus parle de la joie des anges lorsqu'un pécheur se convertit :

Luc 15, 10 [AELF] [grec]

10 Ainsi je vous le dis : Il y a de la joie devant les anges de Dieu pour un seul pécheur qui se convertit. »

Quelques versets plus tôt, on voit, pour cette même conversion, la liesse au ciel :

Luc 15, 7 [AELF] [grec]

07 Je vous le dis : c'est ainsi qu'il y aura de la joie dans le ciel pour un seul pécheur qui se convertit, plus que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de conversion.

Faire la joie des anges pourrait être un programme : faire la joie de Dieu et celle des anges. Les anges sont donc comme une famille dans laquelle on entre. L'homme peut entrer en conversation avec les anges, soit en silence, soit en leur parlant à haute voix.

6.1.4 La mise en garde de St Paul

St Paul met en garde contre un culte exagéré des anges. Parfois, des personnes sont très intéressées par les anges mais veulent en savoir plus qu'on ne peut en savoir.

Par ailleurs, certains accordent plus d'importance aux anges qu'aux saints ou à Dieu lui-même.

Colossiens 2, 10 [AELF] [grec]

10 En lui, vous êtes pleinement comblés, car il domine toutes les Puissances de l'univers.

Dans une autre traduction, on trouve "Le Christ est la tête de toute principauté et de toute puissance". Le Christ, en tant qu'il est Dieu, mais aussi en tant qu'il est homme, est bien le chef des anges.

Philippiens 2, 10 [AELF] [grec]

10 afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur terre et aux enfers,

Ce verset de l'épître de St Paul aux Philippiens est étonnante : il y est question de la soumission des anges en utilisant des mots désignant le corps, alors que les anges sont uniquement de purs esprits.

6.1.5 Les démons dans la Bible

Les démons sont des anges pervertis, c'est-à-dire les mauvais anges. Le démon est un ange devenu mauvais. Dans la Genèse, c'est par exemple le serpent qui tente nos premiers parents. Jésus dit de lui qu'il est un menteur, le prince du mensonge. C'est un menteur depuis le commencement.

Jean 8, 44 [AELF] [grec]

44 Vous, vous êtes du diable, c'est lui votre père, et vous cherchez à réaliser les convoitises de votre père. Depuis le commencement, il a été un meurtrier. Il ne s'est pas tenu dans la vérité, parce qu'il n'y a pas en lui de vérité. Quand il dit le mensonge, il le tire de lui-même, parce qu'il est menteur et père du mensonge.

L'ange est soumis à la vérité. Il communique uniquement la vérité. Le démon, lui, veut communiquer l'erreur. Il est le père du mensonge.

Il veut que les hommes s'égarent, par l'erreur et le mensonge. Le démon cherche donc à nous égarer, nous pousser à l'erreur, avec une tactique. C.S. Lewis, l'auteur britannique célèbre, auteur par exemple des *Chroniques de Narnia*, a écrit un roman épistolaire intitulé *Tactique du diable* (*The Screwtape Letters* en anglais).

Cependant, l'ange comme le démon, n'est pas tout-puissant. Il y a certaines choses qu'il ne peut pas savoir. Au désert, le démon tente Jésus pour savoir des choses. Il

ne sait donc pas tout. Il n'a pas une connaissance infuse de toutes choses. Sa nature d'ange ne lui permet pas de connaître ce qu'il y a dans notre cœur, mais, par contre, il va chercher à le savoir.

Un de ses pouvoirs, c'est de jouer sur notre capacité d'imagination. L'ange mauvais, pour nous faire déchoir, exagère les traits, pour que l'homme s'égare, qu'il ait peur.

L'ange mauvais a plusieurs noms : démon, le satan, le prince des ténèbres. St Paul nous dit qu'on doit lutter contre le prince des ténèbres, c'est-à-dire les ennemis de Dieu, les ennemis du Christ.

Éphésiens 6, 12 [AELF] [grec]

12 Car nous ne luttons pas contre des êtres de sang et de chair, mais contre les Dominateurs de ce monde de ténèbres, les Principautés, les Souverainetés, les esprits du mal qui sont dans les régions célestes.

On se souvient du passage où St Pierre veut empêcher Jésus d'aller à Jérusalem. La réaction de Pierre est humaine. Mais Jésus répond vivement "Passe derrière moi, Satan !". On retrouve ce passage chez Marc et Matthieu.

Marc 8, 33 [AELF] [grec]

33 Mais Jésus se retourna et, voyant ses disciples, il interpella vivement Pierre : « Passe derrière moi, Satan ! Tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes. »

Matthieu 16, 23 [AELF] [grec]

23 Mais lui, se retournant, dit à Pierre : « Passe derrière moi, Satan ! Tu es pour moi une occasion de chute : tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes. »

Momentanément, Pierre, sans s'en rendre compte, était l'instrument involontaire, mais réel, du diable, qui, lui, veut faire échouer la mission de Jésus.

6.2 La question angélique chez St Thomas d'Aquin

Les sections suivantes abordent certains éléments seulement et résument le contenu de la *Somme Théologique* en ce qui concerne les anges. Thomas, en effet, consacre de nombreuses questions de sa Somme au thème des anges. Voici une liste, certainement non exhaustive des questions traitées :

Liste des questions de la *Somme Théologique* en lien avec la question angélique (Prima Pars).

Q50 La nature des anges 1. Existe-t-il une créature totalement spirituelle et absolument incorporelle ? 2. L'ange est-il composé de matière et de forme ? 3. Quel est le nombre des anges ? 4. La distinction des anges entre eux 5. L'immortalité ou incorruptibilité des anges.

Q51 Les rapports des anges avec les réalités corporelles 1. Les anges ont-ils des corps qui leur soient unis naturellement ? 2. Les anges assument-ils des corps ? 3. Les anges exercent-ils les fonctions de la vie dans les corps qu'ils assument ?

Q52 Les rapports des anges avec le lieu 1. L'ange est-il dans un lieu ? 2. L'ange peut-il être dans plusieurs lieux en même temps ? 3. Plusieurs anges peuvent-ils être dans un même lieu ?

Q53 Le mouvement local des anges 1. L'ange peut-il se mouvoir localement ? 2. L'ange passe-t-il d'un lieu à un autre en traversant l'espace intermédiaire ? 3. Le mouvement de l'ange est-il successif ou instantané ?

Q54 La puissance cognitive des anges 1. L'acte d'intellection de l'ange est-il sa substance ? 2. L'acte d'intellection de l'ange est-il son existence ? 3. La substance de l'ange est-elle son intelligence ? 4. Les anges ont-ils un intellect agent et un intellect possible ? 5. Les anges ont-ils d'autres puissances cognitives que l'intelligence ?

Q55 Le médium de la connaissance angélique 1. Les anges connaissent-ils toutes choses par leur substance ou par des espèces ? 2. Les espèces sont-elles connaturelles aux anges, ou reçues des choses ? 3. Les anges supérieurs connaissent-ils par des espèces plus universelles que les anges inférieurs ?

Q56 La connaissance des anges concernant les êtres immatériels 1. L'ange se connaît-il lui-même ? 2. Un ange en connaît-il un autre ? 3. Les anges peuvent-ils connaître Dieu par leurs facultés naturelles ?

Q57 La connaissance des anges concernant les réalités matérielles 1. Les anges connaissent-ils les choses matérielles ? 2. Les anges connaissent-ils les singuliers ? 3. Les anges connaissent-ils l'avenir ? 4. Les anges connaissent-ils les pensées des cœurs ? 5. Les anges connaissent-ils tous les mystères de la grâce ?

Q58 Le mode de la connaissance angélique 1. L'intellect de l'ange est-il tantôt en puissance et tantôt en acte ? 2. L'ange peut-il connaître plusieurs choses à la fois ? 3. L'intellection de l'ange est-elle discursive ? 4. La connaissance de l'ange se fait-elle par composition et division ? 5. Peut-il y avoir de l'erreur dans l'intellect de l'ange ? 6. La connaissance de l'ange peut-elle être appelée " connaissance du matin " et " connaissance du soir " ? 7. La connaissance du matin et la connaissance du soir sont-elles identiques ou diverses ?

Q59 La volonté des anges 1. Y a-t-il une volonté chez les anges ? 2. La volonté de l'ange est-elle identique à sa nature ou à son intelligence ? 3. Les anges ont-ils le libre arbitre ? 4. L'irascible et le concupiscible existent-ils chez les anges ?

Q60 L'amour ou dilection chez les anges 1. Y a-t-il chez l'ange une dilection naturelle ? 2. Y a-t-il chez l'ange un amour électif ? 3. L'ange s'aime-t-il lui-même d'un amour naturel ou d'un amour électif ? 4. L'ange aime-t-il naturellement un autre ange comme lui-même ? 5. L'ange, par amour naturel aime-t-il Dieu plus que lui-même ?

Q61 La production des anges selon leur être naturel 1. L'ange a-t-il une cause de son existence ? 2. L'ange existe-t-il de toute éternité ? 3. L'ange a-t-il été créé avant les créatures corporelles ? 4. Les anges ont-ils été créés dans le ciel empyrée ?

Q62 L'élévation des anges à la grâce et à la gloire 1. Les anges ont-ils été créés bienheureux ? 2. Les anges avaient-ils besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu ? 3. Les anges ont-ils été créés en grâce ? 4. Les anges ont-ils mérité leur béatitude ? 5. Les anges ont-ils obtenu la béatitude aussitôt après le mérite ? 6. Les anges ont-ils reçu la grâce et la gloire en

proportion de leur capacité naturelle ? 7. Après l'entrée dans la gloire, la connaissance et l'amour naturels demeurent-ils chez les anges ? 8. Les anges bienheureux ont-ils pu pécher par la suite ? 9. Après l'entrée dans la gloire, les anges ont-ils pu progresser ?

Q63 Le mal des anges quant à la faute 1. Le mal de faute peut-il exister chez l'ange ? 2. Quelles sortes de péché peut-il y avoir chez l'ange ? 3. A cause de quel désir l'ange a-t-il péché ? 4. En admettant que certains anges sont devenus mauvais volontairement, y en a-t-il d'autres qui le sont naturellement ? 5. L'ange a-t-il pu devenir mauvais volontairement dès le premier instant de sa création ? 6. S'est-il écoulé un certain temps entre la création de l'ange et sa chute ? 7. Le plus élevé parmi les anges déchus était-il absolument le plus élevé de tous les anges ? 8. Le péché du premier ange a-t-il causé le péché des autres ? 9. Y a-t-il autant d'anges tombés que d'anges restés fidèles ?

Q64 Le châtiment des démons 1. L'obscurcissement de leur intelligence 2. L'obstination de leur volonté 3. La souffrance des démons 4. Le lieu du châtiment des démons

Q107 Le langage des anges 1. Un ange parle-t-il à un autre ? 2. Un ange inférieur peut-il parler à un ange supérieur ? 3. L'ange parle-t-il à Dieu ? 4. La distance locale agit-elle sur le langage angélique ? 5. La parole d'un ange à un autre est-elle connue de tous les autres ?

Q108 Hiérarchies et ordres angéliques 1. Tous les anges appartiennent-ils à une seule hiérarchie ? 2. Y a-t-il un ordre unique dans une même hiérarchie ? 3. Dans un seul ordre y a-t-il plusieurs anges ? 4. La distinction des hiérarchies et des ordres tient-elle à la nature des anges ? 5. Les noms et les propriétés de chaque ordre 6. Les rapports des différents ordres entre eux 7. Les ordres subsisteront-ils après le jour du jugement ? 8. Les hommes sont-ils élevés aux ordres angéliques ?

Q109 L'organisation des mauvais anges 1. Y a-t-il une hiérarchie parmi les démons ? 2. Y a-t-il parmi les démons, un acte de supériorité ? 3. Y a-t-il illumination chez les démons ? 4. Les bons anges exercent-ils une supériorité sur les mauvais anges ?

Q110 La primauté des anges sur les créatures corporelles 1. La créature corporelle est-elle gouvernée par les anges ? 2. La matière corporelle obéit-elle aux anges sans aucune résistance ? 3. Les anges peuvent-ils immédiatement, par leur vertu, déplacer les corps ? 4. Les anges, bons ou mauvais, peuvent-ils faire des miracles ?

Q111 L'action naturelle des anges sur les hommes 1. L'ange peut-il illuminer l'intelligence de l'homme 2. L'ange peut-il changer la volonté de l'homme ? 3. L'ange peut-il modifier l'imagination de l'homme ? 4. L'ange peut-il agir sur les sens de l'homme ?

Q112 La mission des anges 1. Certains anges sont-ils envoyés pour un ministère ? 2. Tous les anges sont-ils envoyés en ministère ? 3. Les anges envoyés en ministère demeurent-ils auprès de Dieu ? 4. A quel ordre d'anges appartiennent ceux qui sont envoyés ?

Q113 Les anges gardiens 1. Les hommes sont-ils gardés par des anges ? 2. Y a-t-il un ange particulier chargé de garder chaque homme ? 3. La garde des hommes est-elle réservée au dernier ordre des anges ? 4. Tout homme doit-il avoir un ange gardien ? 5. A quel moment l'ange gardien commence-t-il sa mission ? 6. L'ange gardien garde-t-il l'homme continuellement ? 7. L'ange souffre-t-il de voir périr son protégé ? 8. Y a-t-il conflit entre les anges gardiens ?

Q114 Les attaques des démons 1. Les hommes sont-ils attaqués par les démons ? 2. Tenter est-il le propre du diable ? 3. Tous les péchés des hommes proviennent-ils de l'attaque ou de la tentation des démons ? 4. Les démons peuvent-ils faire de vrais miracles pour nous séduire ? 5. Les démons vaincus par les hommes sont-ils empêchés de les attaquer de nouveau ?

Dans la suite, nous allons essayer de retranscrire ce que dit Thomas des anges, en particulier leur nature et leur vie spirituelle, leur création et le péché des anges, la hiérarchie que l'on connaît des anges et enfin leurs missions.

6.3 La vie spirituelle des anges

Maintenant que nous avons vu les mentions des anges dans les Écritures, que pouvons-nous justement dire de ces anges ? Quelles sont ces créatures ? Quelles sont leurs natures ?

Des créatures spirituelles. Tout d'abord, nous savons que les anges sont des esprits, de purs esprits. Ils ne sont pas composés de matière, et n'ont donc pas de corps ; ils sont purement spirituels. Même s'ils apparaissent parfois avec des corps pour se faire reconnaître des hommes.

Notre âme, comme les anges, est aussi spirituelle et immortelle. Les anges, en tant que purs esprits, sont aussi immortels. Il n'y a en eux aucun principe de corruptibilité. En tant que créatures, ils ont eu un commencement ; mais en tant qu'êtres spirituels, ils n'ont pas de fin, comme il en est de notre âme.

L'intelligence de l'ange : intelligence intuitive vs intelligence discursive. Ces êtres spirituels sont intelligents. Ils sont d'intelligence supérieure, ils sont purs esprits. Cependant, ils ne sont pas intelligents de la même façon ou modalité que nous. En tant qu'être matériels, dans le temps, nous allons d'une chose à une autre, nous apprenons par l'expérience, par des actes, nous raisonnons. On parle d'une *intelligence discursive*.

L'ange, lui, a une *intelligence intuitive*. Il ne fonctionne pas par mode de raisonnement. Il possède des idées. Il est intelligent et pense. Mais il pense sans se fatiguer. Les anges n'ont pas de corps et n'ont donc pas besoin de repos. Ils sont toujours en activité de connaissance, une connaissance intuitive.

La connaissance de l'ange, connaissance intuitive et successive – éviternité. Ils connaissent Dieu et ne peuvent pas ne pas le connaître. L'athéisme dans le monde angélique est impossible.

Ils sont *transparents à eux-mêmes* : les anges se connaissant eux-mêmes, ils connaissent Dieu comme leur créateur et ils connaissent les autres anges qui leur ressemblent. Ils nous connaissent grâce à des idées infuses : des représentations dont ils ont besoin pour des choses qui ne viennent pas d'eux et qu'ils ne connaissent pas.

Ils sont capables de connaître d'autres choses qu'eux-mêmes par des idées infuses dont ils sont dotés dès le départ. C'est Dieu qui est à la source de leur connaissance infuse. À la différence de l'homme, qui ne connaît les choses que par son expérience, par sa corporéité, par l'abstraction successive des actes de connaissance qu'il effectue, l'ange n'a pas besoin d'abstraire. Il n'a pas besoin d'expérimenter et d'abstraire pour élaborer un concept. Par exemple nous devons apprendre ce qu'est une table, puis en reconnaître d'autres, pour élaborer en nous le concept de table. L'ange n'a pas besoin de faire ce type d'expérience. Dieu a muni l'ange d'une connaissance infuse pour qu'il puisse connaître Dieu et la création, pour qu'il puisse vivre en bonne intelligence avec les autres anges et aussi qu'il puisse agir à notre égard.

Néanmoins, **cette connaissance est intuitive et aussi successive**. L'ange ne connaît pas tout comme Dieu, il connaît successivement les choses. Pas dans le temps,

comme nous, mais dans une autre succession. On parle de l'éviternité, une sorte de causalité pour les êtres angéliques, la succession de leurs actes spirituels.

L'activité de l'ange : connaissance, amour et volonté. L'ange, sans corps, pose donc des actes spirituels. Son activité est essentiellement spirituelle. Il est doué d'amour, doué d'affectivité, capable d'aimer. La connaissance et l'amour vont ensemble. S'il est connaissant, il est capable d'aimer ce qu'il connaît. Il est capable de connaître Dieu et de l'aimer ou le haïr.

Nous verrons que les mauvais anges haïssent Dieu. L'ange est capable d'aimer et de ne pas aimer. Il est capable de haïr.

On a donc chez l'ange, une connaissance, une intelligence, une volonté. Connaissance et amour sont successifs, à la succession des actes spirituels posés par les anges, selon cette mesure qui leur est propre : l'éviternité.

Être et agir de l'ange, créature spirituelle. L'ange existe, il "est". Et, d'autre part, il agit. On parle de son être et de son agir.

L'ange "est" pour toujours. Il subsiste, c'est-à-dire qu'il existe en soi et pour soi, mais il est aussi capable d'agir. L'agir suit l'être : tel il est, tel il agit. Puisqu'il est un être spirituel, il agit spirituellement, dans l'ordre de la connaissance et de l'amour.

Nous avons vu dans le chapitre du Dieu Un que Dieu est simple et immuable. L'ange, qui, lui, est une créature, admet une certaine complexité.

Essayons de récapituler ce que nous venons de voir selon ce prisme de l'être et de l'agir.

Connaissance de soi, de Dieu, des autres. Le premier objet de la connaissance de l'ange, c'est lui-même, sa propre substance. À partir de sa substance, de ce qu'il est, il connaît celui qui en est la source : Dieu. Cette connaissance lui est naturelle. L'ange est donc incapable d'athéisme. Il peut haïr Dieu mais ne peut pas le nier.

L'ange est ensuite capable de connaître d'autres anges et d'autres choses qu'il ne peut pas connaître par lui-même, par sa propre essence. Et, pour ce qui est des connaissances, de choses ou créatures hors de lui-même, il en a une connaissance d'abord à travers des idées infuses, puis de façon successive, à la suite des actes spirituels qu'il pose.

Amour de soi, de Dieu, des autres. On a un schéma similaire dans l'ordre de l'amour. L'ange aime. D'abord lui-même ; on parle alors de l'**amour de soi**. C'est la première forme de l'amour. Dans cet amour de soi, il y a l'amour de Dieu. S'aimant lui-même, il aime celui qui est la cause de son existence, Dieu. On parle de l'**amour naturel de Dieu**. Enfin il aime les autres anges, avec lesquels il a même communauté, même destinée. En effet, les anges sont concitoyens du ciel.

Amour électif. Ainsi, tout comme nous, l'ange est capable d'un **amour d'élection**, de prédilection. On peut distinguer l'amour naturel, celui de l'ordre de la nature de l'ange, l'amour de ceux de la même nature que lui, de l'amour surnaturel, qui concerne des êtres d'autre nature que lui. Ainsi, on parlera d'**amour surnaturel** en

ce qui concerne l'**amour de l'ange pour Dieu** – dans ce cas précis, on peut parler aussi de **charité** – mais également de l'**amour de l'ange pour l'homme**, qui est d'une autre nature que lui.

Revenons à cette notion d'amour électif. L'ange est capable d'amitié avec des anges choisis. Dans l'ordre surnaturel, il est aussi capable d'avoir cette amitié avec des anges. Et, de façon symétrique, les hommes peuvent avoir une relation d'amitié, d'amour électif, avec certains anges.

Dans la vie des Saints, on relate, pour certains, ce commerce d'amitié avec des anges. Par exemple, on rapporte que Jeanne d'Arc vivait avec les anges. Elle témoigne entendre des voix depuis ses 13 ans et elle comprend plus tard qu'il s'agit de la voix de St Michel puis d'autres anges. Ou encore Ste Marguerite qui a été enlevée au ciel par deux anges.

Mais cet amour est surnaturel, il est en dehors de la nature de l'ange. L'amour, dans l'ordre de sa nature, est nécessaire. L'ange ne peut pas ne pas s'aimer. Et, s'aimant, il ne peut pas ne pas aimer celui qui est la source de son amour, c'est-à-dire Dieu, et ceux qui sont comme lui, qui lui ressemblent, les autres anges.

Cet amour, cette amitié est purement spirituelle. L'ange n'ayant pas de corps, cet amour n'a pas de dimension corporelle. Il ne se traduit pas en gestes, en comportements corporels, comme c'est le cas pour nous.

L'ange : une personne. L'ange, capable d'amour et de connaissance, est donc un être libre. De plus l'ange est un être rationnel, il est intelligent. Il correspond donc à la définition d'un être personnel. On peut dire que l'ange est une personne. On peut le dire par analogie. On le dit de l'homme, de l'ange et de Dieu.

Bien que nous l'ayons déjà vu dans le chapitre sur la Trinité, rappelons la définition de *personne* qu'en donne Boèce :

> **Boèce – *Contre Eutychès et Nestorius* [Boe, III, p. 193] –**
>
> « La personne est une substance individuelle de nature rationnelle ».
>
> *persona uero rationabilis naturae indiuidua substantia.*
> source : https://archive.org/details/aniciimanliiseve00boetuoft/aniciimanliiseve00boetuoft/page/192

Ainsi, s'il est rationnel, il est libre. Il est capable de poser des actes libres : amitié, amitié élective ; cette amitié est l'œuvre d'un choix, l'expression d'une liberté.

L'ange a-t-il une conscience ? À la suite de St Thomas on peut se demander si les anges ont une conscience ? Si l'on considère que l'ange est rationnel, capable de connaissance et d'amour, et ayant une volonté libre, il doit nécessairement être conscient. Il est difficile de conceptualiser un être rationnel qui ne soit pas conscient. L'ange doit dont être conscient de lui-même, mais, comme nous l'avons dit au-dessus à propos de cette transparence, de cette transparence à lui-même en ce qui concerne la connaissance, l'ange doit donc avoir une conscience parfaite de lui-même, de ses

actes, de ce qu'il est, de ce qu'il fait. Il est ainsi d'une lucidité plus grande que nous. De notre côté, nous sommes des êtres matériels, corporels, avec les vicissitudes que comporte la dimension corporelle de la vie humaine, et notre capacité plus limitée à connaître et à nous connaître nous-même.

De plus, la conscience de l'ange ne peut pas être corrompue. En tout cas, pas au sens où on l'entend du point de vue psychologique ou psychiatrique. Il n'y a pas de maladie de l'âme chez l'ange.

Mais en quoi consiste donc sa conscience ? L'ange peut-il avoir une conscience morale ? A-t-il un sens du mal et du bien ? Par sa rationalité, il sait nécessairement ce que sont ce mal et ce bien. De ce point de vue, il partage beaucoup de caractéristiques avec nous. Par contre, comme pour sa connaissance, cette conscience morale doit être innée, infuse. Cela doit faire partie de sa nature, de l'ordre naturel des choses pour un ange.

Les anges sont-ils tous pareils ? La hiérarchie des anges. On peut se demander si les anges sont tous similaires. Comment un ange diffère-t-il d'un autre ange ?

Pour mener cette réflexion, on peut partir de nous-mêmes, de ce que nous sommes. Nous, nous sommes des esprits avec un corps. Nous avons tous la même nature, la nature humaine, une nature rationnelle.

Ce qui nous différencie entre nous, ce qui va faire que nous sommes différents, est en particulier notre corps individualisé. La matière, la corporéité, joue donc un rôle capital pour nous. Nous avons également un lien entre ce corps et cette âme. On peut ainsi souffrir dans notre esprit lorsque notre corps va mal, ou inversement. L'ange, lui, n'a pas de maladie psychosomatique.

L'ange diffère d'un autre ange par son espèce. On peut considérer que chaque ange est sa propre espèce. L'espèce humaine est la même partout. L'âme de l'homme est individualisée dans un corps. On pourrait dire encore individualisée par un corps dans la matière. Mais, l'ange n'ayant pas de corps, il est individualisé par sa propre espèce. Il y a donc autant d'anges qu'il y a d'espèces d'anges.

La Bible nous dit, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, qu'il y a des myriades et des myriades d'anges :

Daniel 7, 10 [AELF] [hébreu]

10 [...] Des milliers de milliers le servaient, des myriades de myriades se tenaient devant lui. [...]

Apocalypse 5, 11 [AELF] [grec]

11 Alors j'ai vu : et j'entendis la voix d'une multitude d'anges qui entouraient le Trône, les Vivants et les Anciens ; ils étaient des myriades de myriades, par milliers de milliers.

Il y a donc des myriades et des myriades d'espèces d'anges différentes. Un ange diffère d'un autre par nature, en quelque sorte, bien qu'ils appartiennent au même monde, le monde angélique. Dans ce genre, chaque espèce correspond à un individu. Il y a donc une multiplicité, une diversité et une certaine hiérarchie d'anges.

En effet, ce monde des anges est organisé. Les Écritures nous présentent des anges avec des rôles différents, avec une certaine proximité avec Dieu, etc. Il y a une notion d'anges supérieurs, les plus proches de Dieu, et des anges inférieurs, ceux qui nous sont proches.

En partant de Dieu, on trouve donc d'abord les séraphins, puis, en dessous, les chérubins, etc. Nous aborderons la hiérarchie des anges un peu plus loin dans le chapitre. En effet, les théologiens se sont interrogés sur cette hiérarchie entre les anges.

Pour revenir à l'identité des anges, l'ange est bien un être singulier, singulier en son essence, à la fois un individu et une espèce.

6.4 La création et le péché des anges

L'ange, en tant qu'il est créature, tout comme nous, est créé ; créé par Dieu, au commencement, comme l'affirme le concile du Latran IV.

Les anges ont été créés directement par Dieu à partir de rien, dans un état double :

- naturel – ils ont une nature, une nature angélique ;
- en vue d'une fin surnaturelle – tout comme nous, les anges sont appelés par Dieu à une fin surnaturelle. Ils sont appelés à le voir et à l'aimer d'un amour surnaturel.

L'ange a été créé dans la grâce et dans la foi. Tous les anges ont été créés sous le régime de la foi en vue d'atteindre une fin à laquelle il leur revenait de s'ordonner librement. Car Dieu sollicite toujours la liberté de ses créatures.

La vision bienheureuse, la béatitude n'est pas dans leur nature initiale : ils y étaient appelés par grâce, de telle manière que les anges, individuellement et ensemble, posent un acte de foi qui soit aussi un acte d'amour de Dieu, un acte d'amour surnaturel de Dieu.

Temps de l'épreuve. Dès le commencement de la vie angélique, il y a donc eu un moment (qui n'est pas temporel, il est dans l'éviternité) ; il y a eu un acte que l'ange a posé librement, d'amour de Dieu, ou de refus de l'amour de Dieu.

C'est ce qu'on appelle *l'histoire des anges* qui a été une épreuve. L'ange étant doté de la nature que nous avons vu précédemment, cette nature angélique, voit cette dernière complétée par la grâce, exaucée, perfectionnée par la grâce et la charité.

Le choix libre de Dieu. L'ange, tout comme nous, a été appelé par Dieu à le connaître et à l'aimer librement. Si c'est librement, cela signifie que l'ange pouvait ne pas accepter l'invitation divine. Donc Dieu a donné, comme à nous les hommes, la grâce de poser un acte surnaturel en connaissant cet amour de Dieu.

L'ange a bien eu la liberté de poser cet acte, ou au contraire, de s'y soustraire, et donc de pécher en s'y soustrayant.

Le refus de Dieu, l'amour-propre des mauvais anges. Parmi les anges, certains se sont repliés sur leur propre perfection et l'amour de soi s'est transformé en amour-propre, un amour désordonné d'eux-mêmes. Comme pour nous, mais avant nous, ils ont reçu l'offre divine, l'offre d'amour de Dieu. Mais, comme pour nous, il fallait faire confiance, faire un saut dans l'inconnu, dans le surnaturel, que certains n'ont pas fait.

En effet, Dieu ne se révèle pas complètement, car alors, il ne laisserait plus de choix libre d'accepter son amour.

Certains anges ont donc préféré leur propre perfection à cet inconnu que proposait Dieu. Comme nous l'avons vu, les anges sont doués d'une certaine perfection qui dépasse de loin celle de l'homme. Ils ont donc considéré, pour certains d'entre eux, que cette perfection leur était suffisante et que l'offre divine ne les concernait pas. Cet amour-propre désordonné est un péché d'orgueil.

Le péché de l'ange est, au commencement de l'histoire des anges, l'acte commun de plusieurs anges de refus de l'amour de Dieu. Les anges ont donc d'abord vécu sous le régime de foi, comme nous, avant que de choisir soit l'amour de Dieu, soit le refus de cet amour et le repli sur soi.

Le péché de l'ange est le premier péché, avant le péché d'Adam.

Les bons anges, grâce surnaturelle et vision béatifique. Les anges qui ont accepté l'offre divine ont dépassé leur nature angélique initiale. Quand on parle des anges, on fait référence à des créatures qui ont fait le choix de Dieu et le voient maintenant face-à-face. Leur proximité avec Dieu est le résultat de leur choix.

Dieu se donne toujours, se propose plus qu'il ne s'impose. Dieu a ouvert son mystère, il s'est fait connaître au-delà des capacités de la nature de l'ange. Il s'est offert à connaître et à aimer.

L'ange a été créé avec la perfection de sa nature. Il a ensuite bénéficié d'une grâce que certains d'entre eux ont refusé. Ainsi l'ange n'a pas été créé bienheureux, il l'est devenu. La béatitude est surnaturelle. Il faut donc que l'ange s'élève à la hauteur de cette béatitude, et comment peut-il s'y élever si Dieu ne l'y élève lui-même ?

Du péché de l'ange au péché de l'homme. Ce premier péché de l'ange a eu des répercussions majeures dans le monde angélique. Ensuite, c'est dans ce péché premier que le serpent a voulu entraîner Adam et Ève, avec un certain succès d'ailleurs. On voit, avec ce premier péché de l'ange et ce second péché de l'homme, le péché originel, la fragilité des créatures. Seule la grâce peut nous fortifier dans la foi.

La perfection de l'ange : implication sur les conséquences du choix libre de Dieu. Un péché irrémissible. Terminons cette partie en considérant l'impact de ce péché sur les mauvais anges. L'ange, créature très parfaite, parfaite dans son être et ontologiquement, était donc appelée à sa fin, sa finalité, qui est de rejoindre Dieu. Mais cette fin est surnaturelle, au sens où elle dépasse la nature de l'ange.

Nous aussi nous sommes appelés à cette fin, surnaturelle, bien que nous ne soyons pas munis de la même perfection que les anges.

Dieu seul donne ce salut mais il est possible de s'y soustraire, de refuser l'offre divine et l'amour de Dieu.

On ne sait pas le nombre d'anges qui ont refusé cet amour, et donc le nombre de démons. Nous ne savons pas non plus le nombre de damnés. Nous savons cependant que la damnation est possible, déjà dans le royaume des anges.

Ainsi le péché n'a pas détruit l'ange, le mauvais. Ces mauvais anges sont restés dans la perfection de leur nature, ce qui explique le pouvoir extraordinaire des démons. Mais, sur le plan de la grâce, c'est, pour eux, un échec complet. Leur ambition est que nous les suivions dans cet échec. De plus, l'homme n'a pas la perfection ontologique des anges. Par sa nature, il est bien moins parfait que l'ange, il lui est inférieur. Il est donc compréhensible que les démons cherchent à nous entraîner dans leur chute.

St Paul nous prévient des tentations de l'emprise de la chair.

Romains 8, 5–8 [AELF] [grec]

05 En effet, ceux qui se conforment à la chair tendent vers ce qui est charnel ; ceux qui se conforment à l'Esprit tendent vers ce qui est spirituel ;
06 et la chair tend vers la mort, mais l'Esprit tend vers la vie et la paix.
07 Car la tendance de la chair est ennemie de Dieu, elle ne se soumet pas à la loi de Dieu, elle n'en est même pas capable.
08 Ceux qui sont sous l'emprise de la chair ne peuvent pas plaire à Dieu.

Il nous exhorte à combattre contre les forces des ténèbres :

Éphésiens 6, 12–18 [AELF] [grec]

12 Car nous ne luttons pas contre des êtres de sang et de chair, mais contre les Dominateurs de ce monde de ténèbres, les Principautés, les Souverainetés, les esprits du mal qui sont dans les régions célestes.
13 Pour cela, prenez l'équipement de combat donné par Dieu ; ainsi, vous pourrez résister quand viendra le jour du malheur, et tout mettre en œuvre pour tenir bon.
14 Oui, tenez bon, ayant autour des reins le ceinturon de la vérité, portant la cuirasse de la justice,
15 les pieds chaussés de l'ardeur à annoncer l'Évangile de la paix,
16 et ne quittant jamais le bouclier de la foi, qui vous permettra d'éteindre toutes les flèches enflammées du Mauvais.
17 Prenez le casque du salut et le glaive de l'Esprit, c'est-à-dire la parole de Dieu.
18 En toute circonstance, que l'Esprit vous donne de prier et de supplier : restez éveillés, soyez assidus à la supplication pour tous les fidèles.

Avec sa perfection et sa nature d'être spirituel, quand l'ange s'engage dans un acte, il s'y engage tout entier. Du côté des bons anges, leur adhésion à Dieu est indéfectible et permanente. L'ange qui a accepté l'offre divine y est établi pour toujours. C'est pour lui irrémissible, il ne peut pas perdre l'état de béatitude dans lequel il est, de

même que les saints dans le ciel ne peuvent pas perdre la béatitude dans laquelle ils sont établis.

De la même façon les mauvais anges, les démons sont établis pour toujours dans leur rejet de Dieu. Il n'y a donc pas de conversion possible pour l'ange. Il a rejeté définitivement Dieu.

On touche ici une grande différence entre les hommes, créatures corporelles et spirituelles, dans le temps, et les anges, créatures spirituelles, parfaites, dans l'éviternité. Pour nous, tant que nous sommes encore ici-bas, il nous est possible d'accepter l'amour de Dieu. Notre liberté est encore flexible sur la terre. Pour l'ange, avec sa perfection ontologique, c'est impossible. Il s'engage dans ses actes entièrement, sans réserve.

Il y a deux hypothèses erronées sur le salut des démons. Une première concerne la possibilité pour l'ange d'être pardonné et la seconde, appelée apocatastase, est une doctrine dans laquelle Dieu convertit les démons et les damnés.

Dans le premier cas, nous avons vu que l'ange ayant fait un choix définitif ne voudrait pas du pardon de Dieu, dans l'hypothèse où celui-ci voudrait donner un tel pardon. L'ange refuserait ce pardon. Parfois, on peut projeter sur Dieu nos états d'âme et se dire qu'il lui serait possible de proposer un pardon aux mauvais anges. Mais le mauvais ange est, par nature, impardonnable. Il ne peut pas se convertir.

Dans le second cas, cette doctrine de l'apocatastase, rejetée par l'Église, considère une conversion ultime où, à la fin des temps, Dieu convertirait démons et damnés, malgré eux. Mais les uns comme les autres ont bien fait ce choix définitif de fermer la porte à Dieu, de rejeter son amour. Dieu, tout-puissant, les ayant laissés libres, respecte leur choix, définitivement.

Ce que la foi affirme, c'est que le diable s'est mis à jamais contre Dieu. Le mauvais ange ne cesse donc d'exister, d'agir contre Dieu. Sa faute est le rejet de Dieu, et sa peine est de ressentir volontairement l'absence de Dieu. On parle de *peine du dam*. Les damnés éprouvent la même peine. Parfois, dans la Bible, on utilise des images avec le feu de l'enfer. C'est une métaphore, les anges n'ayant pas de corps, ni les damnés avant la résurrection de la chair. La première peine est donc cette peine du dam.

6.5 La hiérarchie des anges

Nous avons affirmé que chaque ange correspondait à lui seul à une espèce. Dans la tradition chrétienne, on a discerné différentes catégories dans la hiérarchie des anges. Cette hiérarchie concerne surtout les bons anges.

Quid des mauvais anges ? En ce qui concerne les mauvais anges, nous avons moins d'éléments. La seule chose qu'on puisse en dire, c'est qu'ils conspirent contre Dieu. Leur unité est alors dans le mal, c'est leur seul moyen d'organisation. Chez eux, il ne doit pas y avoir d'amitié, bien qu'ils veuillent la même chose. Il n'est cependant pas clair s'ils sont organisés *hiérarchiquement* dans leur recherche du mal.

Neuf chœurs d'anges en trois ensembles. Les anges seraient donc structurés en neuf chœurs, eux-mêmes rassemblés en ensembles. Ces chœurs sont présentés

dans un ordre, une hiérarchie, qui décrit leur proximité avec Dieu. Ainsi les anges les plus élevés seraient les plus contemplatifs, tandis que les moins élevés seraient les plus actifs. On retrouve ici l'image des actifs par rapport aux contemplatifs illustrée par Marthe et Marie décrite dans Luc 10, 39–42. La meilleure place est pour les contemplatifs, comme celle de Marie.

Ainsi le premier ensemble comporte les séraphins, les plus hauts, puis les chérubins, et enfin les trônes, *tronis* en latin. Par exemple, dans Genèse 3, 24, Dieu installe les Kéroubim הכרבים, les chérubins, aux portes du jardin d'Éden.

Dans l'ensemble du milieu, on trouve les dominations, les vertus, les puissances et les principautés.

Enfin, plus tournés vers nous, on trouve les archanges et les anges, ceux qui jouent le rôle d'anges gardiens par exemple.

Anges et Archanges. Pour ces derniers, la tradition de l'Église attribue des rôles particuliers. Ainsi on dit, mais ce n'est pas un donné de foi, que l'Archange St Michel est le patron de la France ; en tout cas, de la France à l'époque des rois.

Depuis les pères de l'Église, on considère aussi qu'il y a des anges des nations.

Anges gardiens. Enfin la tradition de l'Église dit également qu'à chaque homme correspond un ange, un ange gardien. Attention, l'Église ne dit pas qu'il y a un ange et un démon pour chacun de nous. C'est une conception dualiste dans laquelle il y aurait un dieu du bien et un dieu du mal, d'un côté l'ange gardien, de l'autre le tentateur. Ce n'est pas la foi de l'Église.

Il y a donc une multitude de mauvais anges qui peuvent nous tenter, et nous pouvons également être en relation avec plusieurs anges. Ou encore, un ange peut être en relation avec plusieurs hommes ou femmes. Mais il y a bien un ange avec qui nous pouvons avoir une relation particulière, privilégiée.

Dès les pères de l'Église, la question du moment de cette attribution de l'ange s'est posée. Est-ce à la conception ou à la naissance ? Si un être conçu, un embryon humain, est bien une personne humaine, alors elle doit avoir cet ange gardien. Cette attribution à la conception est le point de vue de l'Église aujourd'hui sans que cela soit un dogme. Le débat n'a pas encore été clôturé.

6.6 Mission des anges

Abordons maintenant la question de la mission des anges. Commençons par le rôle des bons anges, puis examinons celui des démons

6.6.1 Les bons anges

Les bons anges sont dans la béatitude éternelle : ils voient la face de Dieu, béatitude surnaturelle, dont ils jouissent par leur choix volontaire de Dieu, du bien. Ils ont également auprès de nous une mission.

6.6.1.1 Du côté des hommes

Comme nous l'avons vu dans les Écritures, l'ange joue ce rôle de médiateur. Plus particulièrement, sa mission auprès de l'homme est triple :

- une mission de révélation (enseignement, illumination) ;
- une mission d'intercession ;
- une mission de gardiennage, de compagnonnage.

L'ange illumine l'homme. C'est d'ailleurs certainement de cette façon qu'ils interagissent entre eux ou conversent, en s'illuminant mutuellement. De la même façon, dans leur rapport à l'homme, ils l'illuminent.

Un philosophe, Jacques Maritain, pensait que les idées que nous avons sont probablement d'origine angélique. Les grandes découvertes, les belles et grandes idées, nous viennent probablement par la médiation angélique. Les anges sont donc d'abord révélateurs, prophètes en un certain sens.

Le prophète est celui qui annonce quelque chose de la part de Dieu. C'est bien le rôle de cette mission de révélation.

Ils ont également cette mission d'intercession comme nous avons pu le voir dans le livre de Tobie. Cette intercession est descendante et ascendante. Dieu fait que les anges intercèdent pour nous, mais nous aussi, nous passons par eux, pour confier nos intentions au Seigneur.

Enfin, pour la mission de gardiennage, les anges sont commis à notre endroit pour nous garder en chemin. C'est bien ce rôle des anges gardiens.

6.6.1.2 Du côté de Dieu

Quant à Dieu, leur premier office, c'est la louange, la liturgie céleste. Dans l'Église céleste, il y a une liturgie ininterrompue, avec le chant angélique et les anges musiciens. On les représente dans la hiérarchie la plus haute, c'est-à-dire les séraphins, les chérubins et les trônes. Dans les représentations artistiques des anges, on voit les séraphins qui chantent et les trônes qui jouent d'un instrument, comme la harpe ou l'orgue.

Cela redonne aussi l'importance du chant dans la liturgie, dans l'expression de la louange.

Pour synthétiser, la mission des anges est multiple : elle est orientée vers nous de trois façons différentes, mais elle est aussi orientée vers Dieu, vers sa louange. Les anges peuvent agir, non seulement les uns sur les autres, mais agir positivement à notre égard.

6.6.2 Démons

Ces démons peuvent agir contre nous. Si les bons anges nous gardent, les mauvais veulent nous faire chuter. La meilleure manière pour eux, c'est de le faire de façon invisible : par exemple nous suggérer de mauvaises idées, de mauvaises actions. Il n'y a pas d'action sans avoir au préalable une certaine idée de cette action. Ainsi la tentation est la méthode la plus courante employée par les mauvais anges. Il existe d'autres moyens comme la possession, mais elle reste plus rare. Quand on lit les rapports, on voit que la possession a un côté plus extraordinaire, assez grotesque. La manière la plus usuelle reste donc de suggérer une mauvaise action et de nous donner de mauvaises idées. L'action du démon est de nous donner envie de pécher, de faire ce qui n'est pas dû.

St Pierre nous prévient :

1 Pierre 5, 8–9 [AELF] [grec]

[8] Soyez sobres, veillez : votre adversaire, le diable, comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer.
[9] Résistez-lui avec la force de la foi, car vous savez que tous vos frères, de par le monde, sont en butte aux mêmes souffrances.

Pour St Pierre, le démon rôde tout le temps, nuit et jour, sans fatigue. Il est celui qui nous encourage dans nos mauvais penchants. Il n'a pas besoin d'insister beaucoup car il est perspicace et sait trouver les leviers pour agir sur nous, nous faire agir. Il connaît notre faiblesse et l'exploite. Encore une fois, il n'agit pas nécessairement de façon extraordinaire mais de façon banale.

St Paul nous donne aussi des conseils :

Éphésiens 6, 11 [AELF] [grec]

[11] Revêtez l'équipement de combat donné par Dieu, afin de pouvoir tenir contre les manœuvres du diable.

Parfois on peut avoir tendance à prendre ces injonctions à la légère et considérer que cela relève de la rhétorique paulinienne, mais St Paul parle d'expérience. On peut lui faire confiance.

Les tentations sont d'ailleurs variables pour les uns et les autres. Ainsi, entre un religieux ou un laïc dans le monde, ce ne sont pas les mêmes tentations. Le démon ne manque pas d'ingéniosité.

Pour revenir aux cas de possessions, qui, bien que rares, existent, il faut un certain discernement pour distinguer ce qui relève de pathologies connues ou qui est de l'ordre de la psychiatrie, de ce qui relèverait plus du cas de possession. Parfois ces deux dimensions sont entremêlées et ce discernement est complexe. C'est le rôle de

l'exorciste du diocèse, un homme expérimenté, qui, après avoir établi un diagnostic, peut opérer et faire des prières de délivrances appropriées.

De même, les cas de sorcellerie existent bien et pas uniquement en Afrique. L'homme est capable de pactiser avec le diable, sans être directement possédé, et de faire alors des actes de sorcellerie, qui ont des répercussions sur le psychisme de la personne et sur les autres. Parfois ces conséquences sont exceptionnelles. Cette histoire de sorcellerie n'est pas qu'une affaire de religion primitive ou de Moyen-Âge, mais a une certaine existence contemporaine.

Pour terminer notre propos sur ce thème du démon, on peut se rendre complice du démon de bien des manières. La meilleure manière, c'est de ne pas y croire, comme disait Baudelaire.

Charles Baudelaire – *Petits Poèmes en prose, Les Paradis artificiels* [Bau69, XXIX – Le joueur généreux] –

[...] la plus belle des ruses du diable est de vous persuader qu'il n'existe pas !

source : https://fr.wikisource.org/wiki/Le_Joueur_g%C3%A9n%C3%A9reux

Écoutons donc les conseils de St Pierre et St Paul et soyons vigilants.

6.6.3 Toute la création est dans la main de Dieu

Les anges et les démons sont dans la main de Dieu. Dieu est providence et gouverne toute chose. Dieu veut l'action positive des anges pour nous. Cependant, il permet le mal des démons, selon son dessein. C'est ce que Jacques Maritain appelle la *permission du mal* [jac93].

Mais, nous croyons que Dieu est vainqueur du démon et que le Christ est le premier vainqueur du démon. Dans l'Écriture, la première chose que Jésus fait c'est la lutte dans le désert contre le démon. Puis son ministère est ponctué de combats contre le démon, contre des démons. St Paul parle de l'emprise de la chair.

Les pères de l'Église disaient que Jésus est victorieux du mal, au sens de la souffrance et de la mort, mais également du démon.

6.7 Le Christ et les anges

Ainsi le Christ est d'une part le chef des anges, des bons anges, et il est victorieux des mauvais.

C'est pourquoi nous prions pour que le Christ s'établisse en nous et mette fin, en nous, au royaume des ténèbres. Quand je suis complice du mal, quand je pèche, je me fais, indirectement au moins, complice des démons.

Ainsi le Christ est à la fois le chef des anges et il est victorieux des démons. Selon la théologie traditionnelle, il mettra fin au royaume des démons. Nous prions pour être délivrés de cette nuisance. Il n'y aura pas d'apocatastase : les démons ne disparaîtront pas ni ne seront convertis au bien, mais ils ne seront plus capables de nuire à l'homme.

6.8 L'Église des anges

Si le Christ est le chef des anges, alors l'Église elle-même est l'Église des anges. Concluons ce chapitre en contemplant cette Église des anges. Regardons les numéros 337, 334-336 du CEC.

CEC [CEC92, §337]

337 C'est Dieu lui-même qui a créé le monde visible dans toute sa richesse, sa diversité et son ordre. [..]

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1B.HTM

CEC [CEC92, §334]

334 D'ici là toute la vie de l'Église bénéficie de l'aide mystérieuse et puissante des anges (cf. Actes des apôtres 5, 18–20 ; 8, 26–29 ; 10, 3–8 ; 12, 6–11 ; 27, 23–25).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1B.HTM

CEC [CEC92, §335]

335 Dans sa liturgie, l'Église se joint aux anges pour adorer le Dieu trois fois saint ; elle invoque leur assistance (ainsi dans *In Paradisum deducant te angeli...* de la Liturgie des défunts [OEx 50], ou encore dans l'" Hymne chérubinique " de la Liturgie byzantine [(Liturgie de S. Jean Chrysostome]), elle fête plus particulièrement la mémoire de certains anges (S. Michel, S. Gabriel, S. Raphaël, les anges gardiens).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1B.HTM

CEC [CEC92, §336]

336 Du début (de l'existence) (cf. Matthieu 18, 10) au trépas (cf. Luc 16, 22), la vie humaine est entourée de leur garde (cf. Psaumes 34, 8 ; 91, 10–13) et de leur intercession (cf. Job 33, 23–24 ; Zacharie 1, 12 ; Tobie 12, 12). " Chaque fidèle a à ses côtés un ange comme protecteur et pasteur pour le conduire à la vie " (S. Basile, Eun. 3, 1 : PG 29, 656B). Dès ici-bas, la vie chrétienne participe, dans la foi, à la société bienheureuse des anges et des hommes, unis en Dieu.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1B.HTM

L'Église concerne ainsi les hommes mais aussi les anges, qui font partie intégrante

de cette Église. On a parfois l'impression d'être les seuls concernés quand on parle de l'Église, l'Église des hommes, le royaume de Dieu, sur la terre, et au ciel. Mais les anges sont de ce royaume, de ce ciel, de cette Église. Ils sont aux avant-postes et sont même les premiers à y être entré.

D'autre part, les anges sont bien ceux que nous allons rejoindre quand l'Église de la terre rejoindra l'Église du ciel. Dieu sera tout en tous (St Paul), nous ne formerons qu'une seule société. Une société à la fois visible et invisible des hommes et des anges. C'est la promesse du salut.

Le monde des anges ne nous est pas extérieur. Ici, en Occident, nous avons un rapport très extériorisant avec les anges. Nous avons donc à apprendre à nous rapprocher des anges. Nous avons avantage à vouloir prier les anges, et, par la prière, à entrer en conversation avec eux. Dans notre prière n'oublions pas les anges, ils sont nos amis. Il nous faut développer cette familiarité, cette intimité avec les membres de cette Église invisible. Ils sont également membres de l'Église, et sont déjà dans cette vision béatifique de Dieu.

Chapitre 7

Le péché originel

7.1 Évènement et ses conséquences pour Adam et Ève 192
7.1.1 Diverses idées dans nos esprits 192
7.1.2 L'acte lui-même – le fondement scripturaire 194
7.1.2.1 Désobéissance 196
7.1.2.2 Orgueil : se préférer soi-même à Dieu 197
7.1.3 Conséquences immédiates 198
7.2 Les conséquences pour toute l'humanité 203
7.2.1 Conséquences énormes 203
7.2.1.1 La prolifération du péché. 203
7.2.1.2 Transmission d'une condition déchue à l'humanité, blessée par le péché. 204
7.2.1.3 Une solidarité au sein de l'humanité 205
7.2.1.4 Une nature humaine pas totalement corrompue . . 209
7.2.1.5 Lien entre doctrine sur le péché originel et rédemption 210
7.2.2 Détails des répercussions pour tout homme 213
7.2.2.1 Concupiscence 216
7.2.3 Conséquence des répercussions 220
7.3 La doctrine du péché originel précisée dans le temps 221
7.3.1 St Augustin et le pélagianisme 222
7.3.2 Au Ve siècle – Concile de Carthage en 418 223
7.3.3 Au Moyen-Âge 223
7.3.4 Concile de Trente : décret sur le péché originel 224
7.3.5 Doctrine actuelle et conséquence pour nous 229
7.4 Conséquences existentielles au quotidien 232
7.4.1 Conséquence : un combat permanent à mener 232
7.4.2 Il y a lieu d'innocenter le corps. 235
7.4.3 Garder à l'esprit la disproportion entre le péché et la grâce. . 237

Le péché originel est un sujet passionnant mais qui demeure souvent mal compris. Le récit biblique de la chute d'Adam et d'Ève du paradis est bien connu, mais son

sens et surtout son impact, les conséquences concrètes de ce mystère, pour nous, aujourd'hui, le sont beaucoup moins.

Dans ce chapitre, nous chercherons à comprendre l'évènement lui-même ainsi que ses conséquences pour Adam et Ève d'abord, puis pour l'humanité ensuite. Nous aborderons ensuite la doctrine du péché originel et comment l'Église a pu préciser cette doctrine. Enfin nous verrons les implications concrètes, les conséquences dans nos existences, afin de nous permettre de mieux nous comprendre, comprendre comment mener nos vies, et comment mener notre combat spirituel.

Importance et consistance du péché originel. On ne trouve pas cette expression de *péché originel* dans l'Écriture sainte, mais on trouve la réalité de la chose de plusieurs manières. De la même manière, on ne trouve pas le mot transsubstantiation dans l'Écriture, mais la donnée de l'eucharistie est bien dans l'Écriture sainte.

La donnée du péché originel est bien présente et joue un rôle majeur en théologie

- anthropologie : qui est l'homme ?
- christologie : qui est le Christ ?
- sotériologie : la science du Salut, comment est-on sauvé ?

Cette donnée est souvent mal comprise ; on fait facilement des approximations ou des erreurs avec ce sujet du péché originel. Il y a plusieurs lignes de fractures, plusieurs positionnements. Souvent des options philosophiques sont déjà prises en amont de la question du péché originel, et induisent une perception, une interprétation erronée.

Joseph Ratzinger dit que "nous sommes en face d'idées préconçues sur le plan philosophique."

> **Joseph Ratzinger – *Entretien sur la foi* [rat85, §5, p.92-93] –**
>
> « L'homme n'est alors qu'un produit qui n'a pas encore été tout à fait perfectionné par le temps ; il n'y a pas eu "rédemption", parce qu'il n'y avait aucun péché à rédimer, seulement une carence qui, je le répète, est d'ordre naturel… Mais à ces difficultés d'origine plus ou moins « scientifique » ne se réduisent pas les racines de la crise actuelle du « péché originel ». Cette crise n'est qu'un symptôme de notre profonde difficulté à percevoir la réalité de nous-mêmes, du monde et de Dieu. Les débats avec les sciences naturelles, comme par exemple la paléontologie, ne suffisent certes pas ici, même si ce genre de confrontation est nécessaire. Nous devons être conscients que nous sommes également là en face d'idées préconçues, de décisions déjà arrêtées sur le plan philosophique. »
>
> source : https://archive.org/details/entretiensurlafo00001927/page/92

En effet, même dans le christianisme, protestants, catholiques et orthodoxes ne comprennent pas le péché originel de la même manière.

Dans le protestantisme, depuis ce péché originel, l'homme est foncièrement mauvais, il n'y a plus rien à attendre de lui. Les 5 *solas*, cinq piliers du protestantisme

concernant la sotériologie sont : *Sola scriptura* (seule l'Écriture), *Sola fide* (seule la foi), *Sola gracia* (seule la grâce), *Solus Christus* (seul le Christ), *Soli Deo gloria* (À Dieu seul la gloire).

Mais St Augustin dit "Celui qui t'a créé sans toi, ne te justifie pas sans toi".

St Augustin, Sermons [augg, Sermon 169, §13]

[...] La justice de Dieu est indépendante de ta volonté ; mais sans la vouloir tu ne l'auras pas. On t'a bien montré ce que tu dois faire, la loi t'a dit : Ne fais ni ceci ni cela ; mais cela et ceci. La loi donc t'a parlé, elle t'a commandé, elle t'a montré, et si tu as de l'intelligence tu as compris ton devoir. Demande maintenant la grâce de l'accomplir, si tu connais la vertu de la résurrection du Christ. « Car il s'est sacrifié pour nos péchés, et il est ressuscité pour notre justification (Romains 4, 25) ». Pour notre justification ? pour nous justifier, pour nous rendre justes. Ainsi tu seras à double titre l'œuvre de Dieu : comme homme et comme juste. Mieux vaut pour toi être juste que d'être homme. Si donc c'est Dieu qui t'a fait homme et si c'est toi qui te rends juste, ton œuvre est préférable à celle de Dieu. Mais non ; Dieu t'a fait sans toi, car tu n'as point consenti à être créé par lui. Eh ! comment y aurais-tu consenti, puisque tu n'étais pas ? Mais s'il t'a fait sans toi, sans toi il ne te justifie pas. Il t'a donc formé sans que tu le susses, et il ne te justifie qu'autant que tu le veux. C'est lui néanmoins qui te justifies ce n'est pas toi [...]

[...] Sine voluntate tua non erit in te iustitia Dei. Voluntas quidem non est nisi tua, iustitia non est nisi Dei. Esse potest iustitia Dei sine voluntate tua, sed in te esse non potest praeter v oluntatem tuam. Demonstratum est quid agere debeas ; iussit lex : Non facias illud, non illud ; fac hoc atque illud. Demonstratum est tibi, iussum est tibi, apertum est tibi, si tibi est cor, intellexisti quid facias ; roga ut facias, si cognoscis virtutem resurrectionis Christi. Traditus est *enim* propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram *(Romains 4, 25). Quid est : propter iustificationem nostram ? Ut iustificet nos, ut iustos faciat nos. Eris opus Dei, non solum quia homo es, sed etiam quia iustus es. Melius est enim iustum esse, quam te hominem esse. Si hominem te fecit Deus, et iustum tu te facis ; melius aliquid facis quam fecit Deus. Sed sine te fecit te Deus. Non enim adhibuisti aliquem consensum, ut te faceret Deus. Quomodo consentiebas qui non eras ? Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te. [...]*

sources : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/sermons/sermons2/169.htm

[b] https://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso_220_testo.htm

Pour les catholiques, l'homme est marqué mais pas entièrement mauvais. On pourrait résumer par l'expression un peu triviale : "Déchu, mais pas fichu".

Ce péché originel est bien une donnée de la foi même s'il rejoint ce que nous pouvons vivre dans notre vie de tous les jours. Quand nous avons abordé précédemment la vision de l'homme, dans le chapitre 5, nous avons distingué une anthropologie philosophique d'une anthropologique théologique qui nous donne des éléments supplémentaires que la raison seule ne peut pas avoir.

Le péché originel nous donne aussi des éléments qui nous sont familiers mais, pour comprendre son impact profond, nous avons besoin de la révélation. Pour mieux comprendre ces éléments, il nous faut d'une part reconnaître le lien profond de l'homme avec Dieu et d'autre part accueillir la révélation.

CEC [CEC92, §386]

386 : Le péché est présent dans l'histoire de l'homme : il serait vain de tenter de l'ignorer ou de donner à cette obscure réalité d'autres noms. Pour essayer de comprendre ce qu'est le péché, il faut d'abord reconnaître le lien profond de l'homme avec Dieu, car en dehors de ce rapport, le mal du péché n'est pas démasqué dans sa véritable identité de refus et d'opposition face à Dieu, tout en continuant à peser sur la vie de l'homme et sur l'histoire.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

Si je sors Dieu de l'équation, le péché originel n'est plus intelligible de la même manière. Il va d'abord poser une rupture dans la relation avec Dieu mais encore faut-il considérer cette relation avec Dieu.

CEC [CEC92, §387]

387 La réalité du péché, et plus particulièrement du péché des origines, ne s'éclaire qu'à la lumière de la Révélation divine. [en dehors de la révélation ça ne s'éclaire pas] Sans la connaissance qu'elle nous donne de Dieu on ne peut clairement reconnaître le péché, et on est tenté de l'expliquer uniquement comme un défaut de croissance, comme une faiblesse psychologique, une erreur, la conséquence nécessaire d'une structure sociale inadéquate, etc. C'est seulement dans la connaissance du dessein de Dieu sur l'homme que l'on comprend que le péché est un abus de la liberté que Dieu donne aux personnes créées pour qu'elles puissent l'aimer et s'aimer mutuellement.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

Nous sommes ici sur un point important de notre foi. Il est vital de saisir au mieux de quoi il s'agit. À quoi correspond ce péché des origines et quelles sont ses répercussions aujourd'hui ?

Paul VI appelait de ses voeux une présentation du péché originel plus moderne qui fasse appel à la raison. Benoît XVI en a parlé dans son pontificat, et même avant, toujours dans son livre "Entretien sur la Foi" :

Joseph Ratzinger – *Entretien sur la foi* [rat85, §5, p.91, 93] –

« Si la Providence me libère un jour de mes tâches, je voudrais me consacrer justement à écrire sur le péché originel et sur la nécessité d'en redécouvrir la réalité authentique. (…) L'incapacité de comprendre et de présenter le péché originel est vraiment un des problèmes les plus graves de la théologie et de la pastorale actuelle.

[...]

[La] crise actuelle [du péché originel] n'est qu'un symptôme de notre profonde difficulté à percevoir la réalité de nous-mêmes, du monde et de Dieu.

[...]

Cette vérité chrétienne a un aspect de mystère, dit-il, mais également un aspect d'évidence. L'évidence : une vision lucide et réaliste de l'homme et de l'histoire ne peut pas ne pas en découvrir l'aliénation, ne peut pas ne pas révéler qu'il y a rupture des relations : de l'homme avec lui-même, avec les autres et avec Dieu. Or, parce que l'homme est par excellence l'être-en-relation, une telle rupture atteint les racines et se répercute sur tout.

« Le mystère : si nous ne sommes pas en mesure de pénétrer à fond la réalité et les conséquences du péché originel, c'est justement parce que celui-ci existe, parce que le dérèglement est ontologique, qu'il déséquilibre, qu'il confond en nous la logique de la nature, qu'il nous empêche de comprendre comment une faute à l'origine de l'histoire peut entraîner dans une situation de commun péché. »

source : https://archive.org/details/entretiensurlafo00001927/page/91

En dehors de ce mystère, on ne se comprend pas vraiment nous-mêmes. C'est ce que disent à la fois Blaise Pascal et le texte conciliaire de *Gaudium et Spes* du concile Vatican II.

Blaise Pascal – *Les Pensées de Pascal* [Pas, Contrariétés 14] – (Laf. 131, Sel. 164)

Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine. Et cependant, sans ce mystère le plus incompréhensible de tous nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme. De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme.

source : http://www.penseesdepascal.fr/Contrarietes/Contrarietes14-moderne.php

Constitution dogmatique *Gaudium et Spes* du concile Vatican II [GS65, §22.1]

1. En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. Adam, en effet, le premier homme, était la figure de celui qui devait venir [27], le Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation. Il n'est donc pas surprenant que les vérités ci-dessus trouvent en lui leur source et atteignent en lui leur point culminant.

source : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html

Si on n'a pas la révélation du péché originel, l'homme reste une énigme pour lui-même. En effet, nous sommes comme poussés au péché. Ovide, dans les *Métamorphoses*, fait parler un personnage : "je vois le bien et je l'approuve, et c'est à la suite du mal que je vais."

Ovide – *Les métamorphoses* [Ovi17, chap. VII §20-21]

Uideo meliora, proboque ; Deteriora sequor

source : https://archive.org/details/lesmtamorphoses00ovidgoog/page/238

Cela ressemble à ce que dit St Paul dans son épître aux Romains :

Romains 7, 19 [AELF] [grec]

[19] Je ne fais pas le bien que je voudrais, mais je commets le mal que je ne voudrais pas.

7.1 Évènement et ses conséquences pour Adam et Ève

7.1.1 Diverses idées dans nos esprits

En général, on connaît à peu près l'histoire : il y a en jeu Adam, Ève, un interdit à propos d'un arbre, le serpent, un fruit, etc. Cependant, souvent on se méprend sur ce dont il s'agit, et cela à cause de nombreuses interprétations déviantes.

La doctrine du péché originel est bien fondée dans l'Écriture, dans le texte de Genèse 3. Ce texte dit bien la vérité, mais de quelle vérité s'agit-il ? C'est une vérité qui concerne le salut et qui se dit dans un genre littéraire particulier. Par exemple, dans l'Apocalypse (Apocalypse 12, 9), on dit explicitement que le serpent c'est Satan, mais dans Genèse 3 on dit simplement "le serpent". Et, dans toutes les représentations du jardin d'Eden, on le représente comme un animal serpent.

Apocalypse 12, 9 [AELF] [grec]

09 Oui, il fut rejeté, le grand Dragon, le Serpent des origines, celui qu'on nomme Diable et Satan, le séducteur du monde entier. Il fut jeté sur la terre, et ses anges furent jetés avec lui.

Que se joue-t-il donc ici entre les humains et cet ange déchu ? André-Marie Dubarle parle d'une légende étiologique :

André-Marie Dubarle – *Le Péché originel dans l'Écriture* [Dub]

À partir d'une représentation imagée des origines, l'auteur biblique cherche à décrire la psychologie de l'homme pécheur et à montrer que le mal moral est antérieur au malheur humain.

Ce mal a une origine qui se situe dans la manière dont l'ange d'abord, et l'homme ensuite vont user de leur liberté. Nous considérons que ce texte est inspiré : il est donc 100% divin mais aussi 100% humain. Il y a des particularités. Joseph Ratzinger conclut son chapitre sur le péché originel dans son "Entretien sur la Foi".

Joseph Ratzinger – *Entretien sur la foi* [rat85, §5, p.94] –

Le **récit de l'Écriture sainte sur les origines** ne parle pas à la manière historiographique moderne mais **s'exprime au moyen d'images**. C'est un **récit qui révèle et qui cache en même temps. Mais les évènements de base sont intelligibles et la réalité du dogme doit être dans tous les cas sauvegardée**. Le chrétien ne ferait pas assez pour ses frères s'il ne leur annonçait pas le Christ qui apporte avant tout la rédemption du péché. S'il n'annonçait pas la réalité de l'aliénation (la chute), et, en même temps, la réalité de la grâce, qui nous rachète et nous libère. S'il n'annonçait pas que pour reconstruire notre essence originelle une aide extérieure à nous nous est nécessaire. S'il n'annonçait pas que l'accent mis sur l'auto-réalisation, sur l'auto-rédemption, ne conduit pas au salut mais à la destruction. S'il n'annonçait pas, enfin, que pour être sauvé il faut s'abandonner à l'Amour.

source : https://archive.org/details/entretiensurlafo00001927/page/94

De nombreuses confusions. Il y a de nombreuses confusions sur ce sujet. Nous en mentionnons ici quelques unes.

Le péché originel serait une idée chrétienne ou même catholique. Cependant cette réalité du péché originel est véritablement dans la Bible.

Psaumes 18, 13 [AELF] [hébreu]

[13] Qui peut discerner ses erreurs ? Purifie-moi de celles qui m'échappent.

Psaumes 50, 07 [AELF] [hébreu]

[07] Moi, je suis né dans la faute, j'étais pécheur dès le sein de ma mère.

Psaumes 13, 02–03 [AELF] [hébreu]

[02] Des cieux, le Seigneur se penche vers les fils d'Adam * pour voir s'il en est un de sensé, un qui cherche Dieu.
[03] Tous, ils sont dévoyés ; tous ensemble, pervertis : * pas un homme de bien, pas même un seul !

Interprétation sexuelle. Ce n'est pas une histoire de sexualité, ou de chair. Adam et Ève pouvaient avoir couché ensemble avant la chute tout en étant parfaitement unis à la volonté divine. Le péché originel n'est pas une relation charnelle hors du consentement divin.

Une émancipation anticipée. Dans cette vision, pour devenir adultes, ils devaient entrer en contradiction avec leur créateur. Nous ne cessons de projeter nos fantasmes ou nos rébellions. Kant a dit dans une de ses interprétations du péché originel que comme ils avaient caché les attributs sexuels avec des pagnes, ils ne les voyaient plus et passaient à un plaisir imaginaire en imaginant ce qui était caché aux sens.

7.1.2 L'acte lui-même – le fondement scripturaire

Regardons maintenant plus précisément ce qui s'est vraiment passé dans le texte, et le sens de ces évènements. Reprenons donc le texte de Genèse 3 :

Genèse 3, 1–6 [AELF] [hébreu]

[1] Le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs que le Seigneur Dieu avait faits. Il dit à la femme : « Alors, Dieu vous a vraiment dit : "Vous ne mangerez d'aucun arbre du jardin" ? »
[2] La femme répondit au serpent : « Nous mangeons les fruits des arbres du jardin.

[3] Mais, pour le fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : "Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas, sinon vous mourrez." »
[4] Le serpent dit à la femme : « Pas du tout ! Vous ne mourrez pas !
[5] Mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront, et vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal. »
[6] La femme s'aperçut que le fruit de l'arbre devait être savoureux, qu'il était agréable à regarder et qu'il était désirable, cet arbre, puisqu'il donnait l'intelligence. Elle prit de son fruit, et en mangea. Elle en donna aussi à son mari, et il en mangea.

Dans ce texte, il y a un rendez-vous entre une parole et une liberté. Cette parole, cette consigne, vient de Dieu pour préserver de la mort. Viens alors le serpent, une autre créature. Il vient après Dieu pour remettre en cause ce que Dieu a dit. Par ses paroles, il met aussi en doute les intentions de Dieu. Adam et Ève, créés libres vont choisir en connaissance de cause. Ils avaient des dons préternaturels dont la science, et avaient bien compris les instructions de Dieu. Cependant, avec leur liberté, ils vont choisir la parole du serpent contre celle de leur créateur.

Ils étaient jusqu'alors dans une relation de dépendance, de dépendance heureuse envers Dieu. Il ne leur manquait rien si ce n'est d'être comme des dieux ; ce que Dieu prévoyait de faire pour eux, en son temps.

Les dons préternaturels sont les dons qui ne sont pas en eux-mêmes surnaturels mais découlent de la grâce, surnaturelle accordée par Dieu. Ces dons préter-naturels leur accordaient un certain savoir, une certaine connaissance, le don de science (une certaine connaissance infuse). Ils avaient une rectitude morale qui les préservait d'une certaine faiblesse de caractère et de la concupiscence (inclination au mal). Ils les préservaient aussi de la mort bien que leur corps n'ait pas été créé immortel, de la souffrance, de la maladie. Ils étaient impassibles. Tant qu'ils étaient fidèles à cette grâce reçue.

CEC [CEC92, §396]

396 Dieu a créé l'homme à son image et l'a constitué dans son amitié. Créature spirituelle, l'homme ne peut vivre cette amitié que sur le mode de la libre soumission à Dieu. C'est ce qu'exprime la défense faite à l'homme de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, « car du jour où tu en mangeras, tu mourras » (Gn 2, 17). « L'arbre de la connaissance du bien et du mal » (Gn 2, 17) évoque symboliquement la limite infranchissable que l'homme, en tant que créature, doit librement reconnaître et respecter avec confiance. L'homme dépend du Créateur, il est soumis aux lois de la création et aux normes morales qui règlent l'usage de la liberté.
source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

La liberté de l'homme suppose et exige que l'homme puisse choisir. Que serait cette liberté si elle était restreinte ? Dieu a donné une vraie liberté aux anges et aux hommes. L'homme, comme l'ange, n'est pas une marionnette mais une créature qui

s'engage dans ses actes. Dieu peut passer au-dessus de nos actes mais il ne le veut pas. Il est fidèle à sa volonté et en assume les conséquences.

De son côté, le serpent part d'éléments véridiques, comme il le fait dans nos vies. Effectivement, il y a bien un arbre, un fruit et une interdiction. Mais cependant il fait dévier la vérité. Au début, la femme corrige la déviance, au verset 3 : "Si ! C'est seulement de cet arbre là …". Mais elle commence à déformer la consigne divine : "Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas, sinon vous mourrez."

Or, en Genèse 2, on a les instructions de Dieu à l'homme et Dieu n'a pas dit qu'il ne fallait pas y toucher :

Genèse 2, 16–17 [AELF] [hébreu]

16 Le Seigneur Dieu donna à l'homme cet ordre : « Tu peux manger les fruits de tous les arbres du jardin ;
17 mais l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu n'en mangeras pas ; car, le jour où tu en mangeras, tu mourras. »

Dieu a mis en nous un désir d'infini. **Nous sommes faits par nature pour plus que la nature (*capax Dei*)**. C'est l'intention de Dieu que nous vivions de sa vie mais selon une pédagogie qui est la bonne. Le père du mensonge fait de Dieu un menteur. Et le présente comme quelqu'un qui veut nous frustrer de ce que nous voulons. Le serpent instille l'idée que Dieu veut empêcher Adam et Ève d'atteindre ce qu'ils désirent.

Jusqu'alors Adam et Ève n'ont pas péché. Leur faute commence lorsque Adam et Ève ne viennent pas chercher Dieu pour discuter de l'échange avec le serpent. Ils lui font plus confiance à lui, une créature, qu'à Dieu, leur créateur. Face à des informations contradictoires, ils choisissent librement d'accorder leur confiance au serpent. Ils voient le fruit, désirable, et le prennent tout de suite.

Ils en mangent, ils le mangent. Mais le résultat ne sera pas celui qui était rêvé. Mais en quoi consiste ce péché ? Le CEC donne deux points :

(1) préférer une autre voie que celle de Dieu. Désobéir.

(2) se préférer soi-même à Dieu

7.1.2.1 Désobéissance

CEC [CEC92, §397]

397 L'homme, tenté par le diable, a laissé mourir dans son cœur la confiance envers son créateur (cf. Genèse 3, 1–11) et, en abusant de sa liberté, a désobéi au commandement de Dieu. C'est en cela qu'a consisté le premier péché de l'homme (cf. Romains 5, 19). Tout péché, par la suite, sera une

désobéissance à Dieu et un manque de confiance en sa bonté.
source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

C'est effectivement une désobéissance. Les interprétations sexualistes ne sont pas pertinentes.

Le raisonnement, proposé par le serpent et accepté par l'homme et la femme est le suivant : Si Dieu ne veut pas me donner tout tout de suite alors c'est qu'il ne veut pas me donner du tout.

Or, lorsque l'on a confiance, on est prêt à attendre. Prenons, par exemple, l'image du repas quand on rentre du travail. Dans ce cas, on est prêt à attendre ; on a confiance. L'attente nous permettra peut-être d'obtenir quelque chose de meilleur.

Le CEC souligne un manque de confiance en Dieu. Dieu nous demande de lui faire confiance. Il nous a donné des raisons de lui faire confiance. Il nous a prouvé qu'il voulait notre bien. Ce n'est pas irrationnel quand on voit tout ce qu'il a fait pour nous. C'était déjà le cas pour Adam et Ève, puis pour le peuple d'Israël, et enfin pour nous.

La Bible dit qu'il y a deux manières pour nous d'obéir à Dieu :

- je regarde ce qu'il me commande ; je vois qu'il a raison et je lui obéis.
- je ne comprends pas forcément le bien-fondé, mais parce que celui qui me le dit est digne de confiance, alors je vais y adhérer et ensuite j'en découvrirai le bien-fondé.

C'est bien la deuxième voie qui est la voie des chrétiens.

Adam et Ève avaient des raisons de faire confiance à Dieu. Ils avaient même uniquement de telles raisons de faire confiance à Dieu mais, cependant, ils ont fait confiance au serpent.

7.1.2.2 Orgueil : se préférer soi-même à Dieu

CEC [CEC92, §398]

398 Dans ce péché, l'homme s'est préféré lui-même à Dieu, et par là même, il a méprisé Dieu : il a fait choix de soi-même contre Dieu, contre les exigences de son état de créature et dès lors contre son propre bien. Constitué dans un état de sainteté, l'homme était destiné à être pleinement « divinisé » par Dieu dans la gloire. Par la séduction du diable, il a voulu « être comme Dieu » (cf. Genèse 3, 5), mais « sans Dieu, et avant Dieu, et non pas selon Dieu » (St Maxime le Confesseur, ambig. : PG 91, 1156C).
source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

Prenons une comparaison triviale : lorsque l'on a un nouvel appareil, on lit ou l'on peut lire la notice d'un appareil afin de vérifier s'il y a des consignes à respecter. Mais si quelqu'un sait comment l'appareil doit marcher, c'est bien le concepteur. Il n'est pas nécessaire de demander à quelqu'un d'autre. Ici c'est Dieu qui nous a créé mais on fait confiance au serpent.

Ainsi la liberté est utilisée ici pour faire :

- sans Dieu : c'est-à-dire en dehors de cette relation privilégiée de Dieu avec Adam et Ève, de la grâce et des dons préternaturels qui en découlent ;
- avant Dieu : avant le temps prévu par Dieu ;
- pas selon Dieu : selon nos envies.

On est dans un refus. Ici encore, ce n'est pas un péché de la chair mais un péché d'orgueil. On veut prévaloir sur Dieu plutôt que se laisser conduire ; lui, Dieu, qui veut nous diviniser.

Dans le cas d'Adam et Ève, c'est un acte de péché. Pour nous, c'est un état qu'on a contracté, qu'on a reçu en héritage.

7.1.3 Conséquences immédiates

La suite de Genèse 3 énumère les conséquences de cette rupture de confiance de la part de l'homme.

Genèse 3, 7–23 [AELF] [hébreu]

7 Alors leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils se rendirent compte qu'ils étaient nus. Ils attachèrent les unes aux autres des feuilles de figuier, et ils s'en firent des pagnes.
8 Ils entendirent la voix du Seigneur Dieu qui se promenait dans le jardin à la brise du jour. L'homme et sa femme allèrent se cacher aux regards du Seigneur Dieu parmi les arbres du jardin.
9 Le Seigneur Dieu appela l'homme et lui dit : « Où es-tu donc ? »
10 Il répondit : « J'ai entendu ta voix dans le jardin, j'ai pris peur parce que je suis nu, et je me suis caché. »
[Cf. Genèse 2, 25 : l'homme et la femme étaient nus l'un devant l'autre et n'en éprouvaient pas de honte]
11 Le Seigneur reprit : « Qui donc t'a dit que tu étais nu ? Aurais-tu mangé de l'arbre dont je t'avais interdit de manger ? »
12 L'homme répondit : « La femme que tu m'as donnée, c'est elle qui m'a donné du fruit de l'arbre, et j'en ai mangé. »
13 Le Seigneur Dieu dit à la femme : « Qu'as-tu fait là ? » La femme répondit : « Le serpent m'a trompée, et j'ai mangé. »
14 Alors le Seigneur Dieu dit au serpent : « Parce que tu as fait cela, tu seras maudit parmi tous les animaux et toutes les bêtes des champs. Tu ramperas sur le ventre et tu mangeras de la poussière tous les jours de ta vie.
15 Je mettrai une hostilité entre toi et la femme, entre ta descendance et sa descendance : celle-ci te meurtrira la tête, et toi, tu lui meurtriras le talon. »
16 Le Seigneur Dieu dit ensuite à la femme : « Je multiplierai la peine de tes grossesses ; c'est dans la peine que tu enfanteras des fils. Ton désir te

portera vers ton mari, et celui-ci dominera sur toi. »
17 Il dit enfin à l'homme : « Parce que tu as écouté la voix de ta femme,
et que tu as mangé le fruit de l'arbre que je t'avais interdit de manger :
maudit soit le sol à cause de toi ! C'est dans la peine que tu en tireras ta
nourriture, tous les jours de ta vie.
18 De lui-même, il te donnera épines et chardons, mais tu auras ta
nourriture en cultivant les champs.
19 C'est à la sueur de ton visage que tu gagneras ton pain, jusqu'à ce
que tu retournes à la terre dont tu proviens ; car tu es poussière, et à la
poussière tu retourneras. »
20 L'homme appela sa femme Ève (c'est-à-dire : la vivante), parce qu'elle
fut la mère de tous les vivants.
21 Le Seigneur Dieu fit à l'homme et à sa femme des tuniques de peau
et les en revêtit.
22 Puis le Seigneur Dieu déclara : « Voilà que l'homme est devenu comme
l'un de nous par la connaissance du bien et du mal ! Maintenant, ne per-
mettons pas qu'il avance la main, qu'il cueille aussi le fruit de l'arbre de
vie, qu'il en mange et vive éternellement ! »
23 Alors le Seigneur Dieu le renvoya du jardin d'Éden, pour qu'il travaille
la terre d'où il avait été tiré.

Le texte dit qu'ils se sont vus tout nus. Cela veut dire qu'ils se sont vus privés de la grâce. Par le refus de Dieu, ils sont privés de la grâce que Dieu leur avait accordée gratuitement. Ils ne voient plus comment ils ont été faits à son image. Ils sont dans la honte.

On peut identifier quatre niveaux de rupture dans ce texte :

Une perturbation dans la relation avec Dieu. L'harmonie est rompue comme si Dieu était menaçant. Cependant ce texte montre plutôt comme Dieu est encore en train de leur faire du bien. Il maudit le sol et le serpent mais ni l'homme ni la femme. Il ne leur retire pas l'intendance de la création, ni la capacité de procréer.

Genèse 1, 28–29 [AELF] [hébreu]

28 Dieu les bénit et leur dit : « Soyez féconds et multipliez-vous, remplis-
sez la terre et soumettez-la. Soyez les maîtres des poissons de la mer, des
oiseaux du ciel, et de tous les animaux qui vont et viennent sur la terre. »
29 Dieu dit encore : « Je vous donne toute plante qui porte sa semence
sur toute la surface de la terre, et tout arbre dont le fruit porte sa semence :
telle sera votre nourriture.

Il fait preuve de plein de délicatesse envers eux mais ils ne le voient pas. Par exemple, maintenant qu'ils se voient nus, c'est lui qui " fit à l'homme et à sa femme des tuniques de peau et les en revêtit" (Genèse 3, 21).

Une rupture avec l'autre. On voit dans le dialogue les expressions comme "la femme que tu m'as donnée", "le serpent m'a trompé". Dans la première expression, la femme n'est pas sujet mais objet. Dans les deux cas, l'idée est de rejeter la responsabilité sur l'autre créature et donc sur Dieu, leur créateur. En réalité, il y a une responsabilité commune et le texte montre que les relations entre l'homme et la femme vont devenir plus difficiles. "Ton désir te poussera vers ton mari et lui dominera sur toi". Il sera difficile pour l'homme et la femme de dépasser cette relation que Karol Wojtyla caractérisera d'"égoïsme des sens et d'égoïsme des sentiments" [woj62, chap. 3].

Une rupture, une perte d'harmonie avec l'ensemble de la création. Jean-Paul II dira que l'homme ressent comme une hostilité de la matière, qu'elle lui résiste. Alors que le travail n'est pas une conséquence du péché originel, la pénibilité du travail l'est. Ce travail est plus difficile qu'avant : "[la terre] donnera des chardons et des épines, [...] [le travail] sera à la sueur de ton visage".

Une rupture d'harmonie en soi-même, avec soi-même. Cela fait notre quotidien un peu autrement. Avant cet évènement, l'homme et la femme disposaient d'eux-mêmes pleinement, tout en eux était accordé. Les puissances sensibles étaient régulées par la raison, elle-même sous la grâce : il y avait une unité entre le désir, la volonté droite, le corps. À partir de cet évènement, librement choisi par l'homme et la femme, il y a comme un dérèglement. Auparavant, ils avaient une maîtrise de soi – pas par la force, mais par la grâce – qu'ils n'ont plus. On passe de quelque chose qui est *en ordre*, dans l'ordre de ce que souhaite Dieu, en quelque chose de désordonné. Il y a désormais des désirs sensibles qui s'opposent aux désirs raisonnables que je peux avoir. St Paul dit qu'il y a dans ses membres une loi de péché, alors que par ma raison je reconnais la loi de Dieu qui est bonne. Il y a une division intérieure.

Romains 7, 21 ; 23 [AELF] [grec]

21 Moi qui voudrais faire le bien, je constate donc, en moi, cette loi : ce qui est à ma portée, c'est le mal.
[...]
23 [...] dans les membres de mon corps, je découvre une autre loi, qui combat contre la loi que suit ma raison et me rend prisonnier de la loi du péché présente dans mon corps.

Constitution dogmatique *Gaudium et Spes* du concile Vatican II [GS65, §10.1]

En vérité, les déséquilibres qui travaillent le monde moderne sont liés à un déséquilibre plus fondamental qui prend racine dans le cœur même de

l'homme. C'est en l'homme lui-même, en effet, que de nombreux éléments se combattent.

source : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html

C'est donc la source de toutes les divisions dans le monde : elles commencent dans le cœur humain. Jean-Paul II dira "le cœur de l'homme est devenu le chant de bataille entre l'amour et la convoitise, la concupiscence."

On quitte une logique dans laquelle on se donnait par amour vers une logique où je réduis l'autre à un objet, sans respecter ce que l'autre est en lui-même : une personne qui dispose de soi.

L'homme et la femme perdent la grâce accordée sans mérite de leur part, et les dons préternaturels qui découlaient de cette grâce première. Ils sont désormais vulnérables, ils peuvent mourir, ils peuvent souffrir, être malades. Ils peuvent expérimenter la faiblesse (le CEC parle de la faiblesse de caractère au numéro 1264). Enfin ils expérimentent en eux la concupiscence, une inclination au mal.

À partir de ce moment, même en restant par nature tendus vers le bien, ils sont tendus par inclination au mal. Ce que St Jean appelle la triple concupiscence :

- concupiscence des yeux, avidité, ce que je veux avoir, les biens, les privilèges, les possessions, les biens spirituels.
- concupiscence de la chair, ce que je veux satisfaire en termes de jouissance, le manger, le boire, et bien sûr le sexe. Jean-Paul II dira que le sexe est une sphère qui est particulièrement marquée par les conséquences du péché originel car c'est précisément un lieu où doit se vivre le don, à l'image du don qui se vit à l'intérieur de la Trinité. La sexualité a été touchée par le péché originel et nous glissons vers une attitude de captation plutôt que de don.
- orgueil de la vie, qui recouvre la volonté de s'affirmer, la volonté de puissance, aux dépens des autres.

1 Jean 2, 16–17 [AELF] [grec]

16 Tout ce qu'il y a dans le monde – la convoitise de la chair, la convoitise des yeux, l'arrogance de la richesse –, tout cela ne vient pas du Père, mais du monde.
17 Or, le monde passe, et sa convoitise avec lui. Mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure pour toujours.

Nous sommes travaillés par ce triple dynamisme, en même temps que nous continuons à tendre vers le bien, car nous ne sommes pas totalement corrompus. Pour la foi catholique, nous avons été créés avec une aspiration naturelle au bien, et à l'infini de Dieu.

Adam et Ève ne sont pas créés immortels. Leur âme est immortelle mais leur corps est corruptible par nature. Mais tant qu'ils demeuraient dans l'intimité divine, dans

cette grâce, ils jouissaient de ces dons préternaturels et n'étaient pas atteints par la mort ; ils en étaient préservés.

Après cette rupture, la mort fait son entrée dans le monde pour l'homme et la femme. Dieu n'a fait ni le mal ni la mort.

Sagesse 2, 23–24 [AELF] [Grec Theotex]

[23] Or, Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité, il a fait de lui une image de sa propre identité.
[24] C'est par la jalousie du diable que la mort est entrée dans le monde ; ils en font l'expérience, ceux qui prennent parti pour lui.

Quand on voit ces conséquences, elles sont dramatiques. Contrairement à ce qu'annonçait le serpent, ils n'ont rien gagné mais tout perdu.

CEC [CEC92, §399]

399 L'Écriture montre les conséquences dramatiques de cette première désobéissance. Adam et Eve perdent immédiatement la grâce de la sainteté originelle (cf. Romains 3, 23). Ils ont peur de ce Dieu (cf. Genèse 3, 9–10) dont ils ont conçu une fausse image, celle d'un Dieu jaloux de ses prérogatives (cf. Genèse 3, 5).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

CEC [CEC92, §400]

400 L'harmonie dans laquelle ils étaient, établie grâce à la justice originelle, est détruite ; la maîtrise des facultés spirituelles de l'âme sur le corps est brisée (cf. Genèse 3, 7) ; l'union de l'homme et de la femme est soumise à des tensions (cf. Genèse 3, 11–13) ; leurs rapports seront marqués par la convoitise et la domination (cf. Genèse 3, 16). L'harmonie avec la création est rompue : la création visible est devenue pour l'homme étrangère et hostile (cf. Genèse 3, 17–19). À cause de l'homme, la création est soumise « à la servitude de la corruption » (cf. Romains 8, 20). Enfin, la conséquence explicitement annoncée pour le cas de la désobéissance (cf. Genèse 2, 17) se réalisera : l'homme « retournera à la poussière de laquelle il est formé » (cf. Genèse 3, 19). La mort fait son entrée dans l'histoire de l'humanité (cf. Romains 5, 12).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

7.2 Les conséquences pour toute l'humanité

L'homme est créé par un Dieu communion pour une relation de communion, en solidarité avec les autres humains. Cette solidarité est dans le bien, mais aussi dans le mal. Les conséquences de cet évènement du péché originel vont donc se répercuter à l'ensemble de l'humanité.

Les deux seules personnes épargnées sont

- la Vierge Marie par grâce ;
- et le Christ né de la Vierge Marie.

Regardons maintenant les conséquences pour toute l'humanité, puis pour chacun de nous.

7.2.1 Conséquences énormes

7.2.1.1 La prolifération du péché.

Psaumes 13, 2–3 [AELF] [hébreu]

[2] Des cieux, le Seigneur se penche vers les fils d'Adam * pour voir s'il en est un de sensé, un qui cherche Dieu.
[3] Tous, ils sont dévoyés ; tous ensemble, pervertis : * pas un homme de bien, pas même un seul !

CEC [CEC92, §401]

401 Depuis ce premier péché, une véritable « invasion » du péché inonde le monde : le fratricide commis par Caïn sur Abel (cf. Genèse 4, 3–15) ; la corruption universelle à la suite du péché (cf. Genèse 6, 5–12 ; Romains 1, 18–32) ; de même, dans l'histoire d'Israël, le péché se manifeste fréquemment, surtout comme une infidélité au Dieu de l'alliance et comme transgression de la Loi de Moïse ; après la Rédemption du Christ aussi, parmi les chrétiens, le péché se manifeste de nombreuses manières (cf. 1 Corinthiens 1–6 ; Apocalypse 2–3). L'Écriture et la Tradition de l'Église ne cessent de rappeler la présence et l'universalité du péché dans l'histoire de l'homme :

Ce que la révélation divine nous découvre, notre propre expérience le confirme. Car l'homme, s'il regarde au-dedans de son cœur, se découvre également enclin au mal, submergé de multiples maux qui ne peuvent provenir de son Créateur, qui est bon. Refusant souvent de reconnaître Dieu comme son principe, l'homme a, par le fait même, brisé l'ordre qui l'orientait à sa fin dernière, et, en même temps, il a rompu toute harmonie, soit par rapport à lui-même, soit par rapport aux autres hommes et à toute la création (GS[a] 13, § 1).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

[a] https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html

Le CEC souligne la prolifération du péché. Effectivement, on fait l'expérience de cette prolifération du péché : soit en dehors de nous, dans le monde, mais aussi en dedans de nous, sur ce qui nous habite en termes de désirs, d'émotions, nos envies de critiquer, etc. On ne se présente pas à toutes les situations avec une bienveillance apaisée. On a tendance à râler, à critiquer. Or, plus on se rapproche de Dieu, plus on reconnaît ces petites choses, ces écueils. St Thérèse dit que "plus on avance dans la voie de la sainteté, plus on se sent éloigné du terme". C'est normal. Pour prendre une image : plus on se rapproche de la lumière, plus l'ombre portée est forte. Plus je suis en intimité avec Dieu, plus je découvre le péché qui me fait horreur. Tant que je suis habitué à la pénombre, je ne vois pas grand-chose. Plus je me rapproche de Dieu, plus je peux voir ce qui est beau et moins beau dans ma vie.

Souvent, on a l'impression de se trouver devant un scandale : Dieu n'existe pas ou il existe mais il n'est pas bon. Ou encore : il est bon mais il n'est pas tout-puissant. On ne réalise pas à quel point la liberté de l'ange et celle de l'homme sont en jeu dans ce qui se passe.

7.2.1.2 Transmission d'une condition déchue à l'humanité, blessée par le péché.

CEC [CEC92, §417]

417 A leur descendance, Adam et Eve ont transmis la nature humaine blessée par leur premier péché, donc privée de la sainteté et la justice originelles. Cette privation est appelée « péché originel » .

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

L'Église enseigne que si Adam et Ève avaient gardé la justice originelle et l'innocence originelle, ils auraient transmis cela à leurs descendants. Mais ce qu'ils transmettent à leurs descendants est une condition blessée par le péché. En théologie, on distingue parfois un péché originel *originant peccatum originale originans* d'un péché originel *originé peccatum originale originatum*.

Pour Adam et Ève, il y a un acte de liberté, pour nous, c'est un état, comme si nous avions contracté une maladie, quelque chose qui ne serait pas en place. Une partie de la compréhension du mystère du mal s'éclaire à partir de cette vérité de foi. Il faut garder cela en perspective avec le fait qu'il y a eu comme une contagion à partir du mal fait par Adam et Ève, mais sans proportion avec le bien fait par le nouvel Adam, Jésus.

On retrouve cela dans une mise en parallèle chez St Paul aux Romains. Le salut par rédemption est infiniment supérieur à cette propagation du mal.

Romains 5, 18–20 [AELF] [grec]

[18] Bref, de même que la faute commise par un seul a conduit tous les hommes à la condamnation, de même l'accomplissement de la justice par un seul a conduit tous les hommes à la justification qui donne la vie.
[19] En effet, de même que par la désobéissance d'un seul être humain la multitude a été rendue pécheresse, de même par l'obéissance d'un seul la multitude sera-t-elle rendue juste.
[20] Quant à la loi de Moïse, elle est intervenue pour que se multiplie la faute ; mais là où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé.

"Là où le péché abonde, la grâce surabonde". En tant que catholique, il faut être convaincu de cette infinie supériorité du salut par Jésus devant cette propagation du mal. Autrement, on oublie Dieu et on ne considère que le péché.

7.2.1.3 Une solidarité au sein de l'humanité

CEC [CEC92, §402]

402 Tous les hommes sont impliqués dans le péché d'Adam. St Paul l'affirme : « Par la désobéissance d'un seul homme, la multitude (c'est-à-dire tous les hommes) a été constituée pécheresse » (cf. Romains 5, 19) : « De même que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort est passée en tous les hommes, du fait que tous ont péché... » (cf. Romains 5, 12). A l'universalité du péché et de la mort l'apôtre oppose l'universalité du salut dans le Christ : « Comme la faute d'un seul a entraîné sur tous les hommes une condamnation, de même l'œuvre de justice d'un seul (celle du Christ) procure à tous une justification qui donne la vie » (cf. Romains 5, 18).
source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

Cette faute ne nous enferme donc pas dans une situation bloquée. Nous pouvons accueillir le fait que Dieu nous sauve, mais Dieu nous permet de surcroît de collaborer à son salut. En choisissant une manière de vie accordée à l'Évangile, je permets à d'autres qui étaient perdus qu'ils soient sauvés.

CEC [CEC92, §403]

403 A la suite de St Paul l'Église a toujours enseigné que l'immense misère qui opprime les hommes et leur inclination au mal et à la mort ne sont pas compréhensibles sans leur lien avec le péché d'Adam et le fait qu'il nous a transmis un péché dont nous naissons tous affectés et qui est « mort

de l'âme » (cf. Cc. Trente : Dz 1512[a]). En raison de cette certitude de foi, l'Église donne le Baptême pour la rémission des péchés même aux petits enfants qui n'ont pas commis de péché personnel (cf. Cc. Trente : Dz 1514[b]).
source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5b
[b] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5b

Il s'agit ici d'une vérité de foi, elle n'est pas strictement démontrable mais de nombreux éléments confirment la cohérence de l'ensemble.

St Paul dit que Dieu fait tout concourir au bien de ceux qu'il aime.

Romains 8, 28 [AELF] [grec]

28 Nous le savons, quand les hommes aiment Dieu, lui-même fait tout contribuer à leur bien, puisqu'ils sont appelés selon le dessein de son amour.

Quand St Augustin commente ce passage, il rajoute *etiam peccata*, même le péché. Même le péché, Dieu est capable de faire le concourir au bien de ceux qu'il aime. Ainsi, même le péché que d'autres ont commis et dont je ressens encore l'impact, peut me rapprocher de Dieu. Même le péché que moi j'ai commis avec des conséquences qui demeurent, Dieu est capable d'en tirer un bien plus grand. Au final, je ne le regretterai même plus à cause de ce que Dieu en tirera. Attention, quand Dieu tire du mal un bien, cela ne fait pas du mal un bien. Le mal dont il tire un bien, ce mal reste un mal et doit être dénoncé et combattu en tant que tel. Mais tout ne s'arrête pas là, car Dieu est capable d'en tirer du bien, et de m'apprendre, avec lui, à en tirer du bien.

Romains 12, 21 [AELF] [grec]

21 Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais sois vainqueur du mal par le bien.

Dieu nous apprend à faire ce qu'il fait.

1 Corinthiens 15, 55 [AELF] [grec]

55 Ô Mort, où est ta victoire ? [...]

Notre foi doit aller jusque là. Il ne faut pas simplement croire que, parfois, Dieu fait du bien. Nous sommes appelés à croire que même dans des situations difficiles de la vie, Dieu peut en tirer un plus grand bien. Il faut accorder cette confiance.

C'est ce qui arrive pour Adam et Ève. Le soir de Pâques, on change l'Exultet :

"Bienheureuse faute d'Adam qui nous valut un tel rédempteur." L'Église tient et enseigne que nous avons reçu bien plus que ce que nous avions perdu par la faute d'Adam. Il faut encore pour nous le croire et le vivre au quotidien, dans tous les évènements ou situations de vie, la maladie, le chômage, la mort, etc.

CEC [CEC92, §395]

395 La puissance de Satan n'est cependant pas infinie. Il n'est qu'une créature, puissante du fait qu'il est pur esprit, mais toujours une créature : il ne peut empêcher l'édification du Règne de Dieu. Quoique Satan agisse dans le monde par haine contre Dieu et son Royaume en Jésus-Christ, et quoique son action cause de graves dommages – de nature spirituelle et indirectement même de nature physique – pour chaque homme et pour la société, *cette action est permise par la divine Providence qui avec force et douceur dirige l'histoire de l'homme et du monde*. La permission divine de l'activité diabolique est un grand mystère, mais « nous savons que Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment » (cf. Romains 8, 28).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

Nous sommes appelés à croire et reconnaître cette action de Dieu dans nos vies. Et même sans le reconnaître, avoir la foi, la confiance que Dieu agit mais sans que je le voie.

CEC [CEC92, §412]

412 Mais pourquoi Dieu n'a-t-il pas empêché le premier homme de pécher ? St Léon le Grand répond : « La grâce ineffable du Christ nous a donné des biens meilleurs que ceux que l'envie du démon nous avait ôtés » (serm. 73, 4 : PL 54, 396). Et St. Thomas d'Aquin : « Rien ne s'oppose à ce que la nature humaine ait été destinée à une fin plus haute après le péché. Dieu permet, en effet, que les maux se fassent pour en tirer un plus grand bien. D'où le mot de St Paul : 'Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé' (cf. Romains 5, 20). Et le chant de l''Exultet' : 'O heureuse faute qui a mérité un tel et un si grand Rédempteur' » (St Thomas d'Aquin [ST72, 3, 1, 3, ad 3] ; l'Exsultet chante ces paroles de saint Thomas).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

Dieu nous invite à croire cela, à entrer en alliance avec lui, pour lui permettre encore de tirer du bien de tout mal. Nous ne sommes pas dans une religion de la nostalgie ou du paradis perdu. Nous croyons à une révélation de l'eschatologie : le meilleur est à venir. Et, de plus, il nous appartient de permettre que ce meilleur advienne davantage, plus vite, plus largement. Cela dépend concrètement de ce que je choisis de croire et de faire dans le quotidien de ma vie.

Cette phrase de St Paul "Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé" est difficile à vivre, surtout quand il s'agit de souffrance, ou d'une souffrance liée à une injustice.

Mais c'est néanmoins jusque-là que Dieu nous appelle et qu'il nous faut aller. Serons-nous chrétien jusque-là ?

Il y a un scandale qui devient plus difficile à vivre quand on croit en Dieu. Avec la foi, je sais que Dieu m'aime et pourtant je ne comprends pas pourquoi Dieu ne m'aide pas. Ce que je supportais tant bien que mal me devient insupportable, plus difficile. Jésus n'a pas dit que cela serait facile pour nous.

Jean 16, 33 [AELF] [grec]

33 [...] Dans le monde, vous avez à souffrir, mais courage ! Moi, je suis vainqueur du monde. »

Jean 15, 20 [AELF] [grec]

20 Rappelez-vous la parole que je vous ai dite : un serviteur n'est pas plus grand que son maître. Si l'on m'a persécuté, on vous persécutera, vous aussi. Si l'on a gardé ma parole, on gardera aussi la vôtre.

Jésus nous a rejoint là où nous sommes, et il y a bien de la souffrance ici-bas. Cependant, il peut transfigurer cela. Il y a bien des choses qu'il nous épargne, dont il nous protège, et parfois on comprend ce qu'il a fait pour nous. Mais il n'empêche pas qu'aucun mal ne nous arrive. Et quand cela arrive, il faut garder notre foi forte, et lui donner le temps d'en tirer le bien qu'il a promis qu'il allait en tirer. Est-ce que là-dedans je m'engage, moi-même, avec lui, pour qu'avec lui j'écrive la victoire ? Ou bien est-ce que je râle et me plains ?

Jésus, lui-même, en premier, a souffert pour nous, pour un plus grand bien. Les intimes de Dieu ne sont pas exempts de toute souffrance, c'est même parfois l'inverse. Mais il faut demander au Saint-Esprit de nous aider à identifier quand cela arrive et choisir, ensuite, soit de réagir de manière mondaine, soit de manière chrétienne.

Cela ne veut pas dire de tout accepter. Il y a l'injonction à "tendre l'autre joue" mais Jésus dit aussi de fuir les villes qui refusent d'accueillir la parole de Dieu.

Ainsi à chaque situation, à chaque occasion, il faut demander au Saint-Esprit la bonne manière d'y répondre. Comment dois-je agir et comment dois-je permettre à Dieu d'écrire cette victoire sur toute forme de mal, de mort, de péché ?

Cette façon de fonctionner conduit au vrai bonheur. Jésus parle aussi du centuple, qui commence dès cette terre, avec les persécutions.

Matthieu 5, 4 ; 11 [AELF] [grec]

04 Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés.
[...]
11 Heureux êtes-vous si l'on vous insulte, si l'on vous persécute et si

l'on dit faussement toute sorte de mal contre vous, à cause de moi.

Ici le terme grec utilisé pour "seront consolés" est *paraklēthēsontai* παρακληθήσονται. Il s'agit d'une forme passive particulière, le passif divin, une tournure impersonnelle qui renvoie à Dieu lui-même. Ici être consolé, leur consolateur et leur consolation renvoient à Dieu lui-même.

CEC [CEC92, §404]

404 Comment le péché d'Adam est-il devenu le péché de tous ses descendants ? Tout le genre humain est en Adam « comme l'unique corps d'un homme unique » (St. Thomas d'Aquin, mal. 4, 1) Par cette « unité du genre humain » tous les hommes sont impliqués dans le péché d'Adam, comme tous sont impliqués dans la justice du Christ. Cependant, la transmission du péché originel est un mystère que nous ne pouvons pas comprendre pleinement. Mais nous savons par la Révélation qu'Adam avait reçu la sainteté et la justice originelles non pas pour lui seul, mais pour toute la nature humaine : en cédant au tentateur, Adam et Eve commettent un péché personnel, mais ce péché affecte la nature humaine qu'ils vont transmettre dans un état déchu (cf. Cc. Trente : Dz 1511-1512[a]). C'est un péché qui sera transmis par propagation à toute l'humanité, c'est-à-dire par la transmission d'une nature humaine privée de la sainteté et de la justice originelles. Et c'est pourquoi le péché originel est appelé « péché » de façon analogique : c'est un péché « contracté » et non pas « commis » , un état et non pas un acte.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5b

Ces notions sont complexes. Soit, on les rejette, soit, humblement, on avance petit à petit dans cette compréhension du mystère, en demandant l'aide de Dieu. St Augustin dit "si tu comprends, ce n'est pas Dieu" : *Si comprehendis, non est Deus.*

7.2.1.4 Une nature humaine pas totalement corrompue

Le CEC redit, à la suite du concile de Trente, que la nature humaine n'est pas totalement corrompue.

CEC [CEC92, §405]

405 Quoique propre à chacun (cf. Cc. Trente : Dz 1513[a]), le péché originel n'a, en aucun descendant d'Adam, un caractère de faute personnelle. C'est la privation de la sainteté et de la justice originelles, mais la nature humaine n'est pas totalement corrompue : elle est blessée dans ses propres forces

naturelles, soumise à l'ignorance, à la souffrance et à l'empire de la mort, et inclinée au péché (cette inclination au mal est appelée « concupiscence »). Le Baptême, en donnant la vie de la grâce du Christ, efface le péché originel et retourne l'homme vers Dieu, mais les conséquences pour la nature, affaiblie et inclinée au mal, persistent dans l'homme et l'appellent au combat spirituel.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5b

Le CEC nous redit l'impact de ce péché originel. Parfois, si nous sentons ces inclinations au mal, c'est normal, c'est notre lien avec le péché originel. La concupiscence n'est pas une faute en elle-même. C'est une faute quand je cède, quand j'entre en connivence avec ce péché. Si j'arrête de résister. Il ne faut pas nous étonner que ces pensées soient là car le péché originel nous impacte. Essayons par contre de résister, avec la grâce de Dieu, car c'est notre liberté.

7.2.1.5 Lien entre doctrine sur le péché originel et rédemption

CEC [CEC92, §407]

407 La doctrine sur le péché originel – liée à celle de la Rédemption par le Christ – donne un regard de discernement lucide sur la situation de l'homme et de son agir dans le monde. Par le péché des premiers parents, le diable a acquis une certaine domination sur l'homme, *bien que ce dernier demeure libre*. Le péché originel entraîne « la servitude sous le pouvoir de celui qui possédait l'empire de la mort, c'est-à-dire du diable » (Cc. Trente : Dz 1511[a] ; cf. Hébreux 2, 14). Ignorer que l'homme a une nature blessée, inclinée au mal, donne lieu à de graves erreurs dans le domaine de l'éducation, de la politique, de l'action sociale (cf. CA 25) et des mœurs.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5b

Il ne faut donc pas séparer péché originel et rédemption. La foi catholique n'est pas pessimiste.

Avec ces explications, on comprend mieux ce qui se passe et pourquoi cela se passe. D'un côté, "Satan a acquis une certaine domination sur l'homme", de l'autre "ce dernier demeure libre". Avec cet éclairage, on acquiert une capacité à identifier quand ça dérape et à mieux réagir. On a bien cette inclination au mal, mais on peut toujours résister, dire non. Il faut comprendre que nous, comme les autres, sommes soumis à cette inclination. Il faut donc apprendre à s'aimer, à se pardonner, car nous sommes tous travaillés par cette répercussion du péché originel en nous.

CEC [CEC92, §408]

408 Les conséquences du péché originel et de tous les péchés personnels des hommes confèrent au monde dans son ensemble une condition pécheresse, qui peut être désignée par l'expression de St Jean : « le péché du monde » (cf. Jean 1, 29). Par cette expression on signifie aussi l'influence négative qu'exercent sur les personnes les situations communautaires et les structures sociales qui sont le fruit des péchés des hommes (cf. RP[a] 16).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

[a] https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html

Jean-Paul II dans son encyclique *Reconciliatio et paenitentia* parle de péché personnel et social. Il développera dans son encyclique *Sollicitudo rei socialis* la notion de *structures de péchés*.

Exhortation apostolique post-synodale *Reconciliatio et paenitentia* – Jean-Paul II [jp284, Part. II, chap. I, §15]

Le mystère du péché comprend cette double blessure que le pécheur ouvre en lui-même et aussi dans ses rapports avec son prochain. C'est pourquoi on peut parler de péché personnel et social : tout péché est personnel d'un certain point de vue, et d'un autre point de vue, tout péché est social en ce que, et parce que, il a aussi des conséquences sociales.

Peccati mysterium ex his duobus vulneribus constat, quae peccator sibimet ipsi et consuetudini cum proximo infligit. Quam ob rem loqui licet de peccato personali *et* sociali *: quodvis peccatum est alter a ratione personale, altra ratione sociale, quia et quatenus etiam in societatem redundat.*

source : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html

En termes de péchés, il n'existe que des péchés personnels, des actes faits par une personne donnée. Mais la prolifération du péché fait qu'on prend l'habitude du péché et qu'on en vient à prendre un mal pour un bien, et à institutionnaliser des choses. Par exemple la légalisation sur l'avortement aide les gens à considérer que, puisque c'est légal, c'est un bien ; puisque la loi distingue ce qui est bien de ce qui est mal, c'est donc un bien. Ces structures de péché brouillent nos esprits et nous poussent au péché, sans même nous en rendre compte parfois.

CEC [CEC92, §409]

409 Cette situation dramatique du monde qui « tout entier gît au pouvoir

du mauvais » (cf. 1 Jean 5, 19 ; 1 Pierre 5, 8) fait de la vie de l'homme un combat :

Un dur combat contre les puissances des ténèbres passe à travers toute l'histoire des hommes ; commencé dès les origines, il durera, le Seigneur nous l'a dit, jusqu'au dernier jour. Engagé dans cette bataille, l'homme doit sans cesse combattre pour s'attacher au bien ; et non sans grands efforts, avec la grâce de Dieu, il parvient à réaliser son unité intérieure (GS[a] 37, § 2).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

[a] https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html

C'est donc bien un combat avec lequel nous avons rendez-vous. Si nous ne le voyons ou ne le percevons pas, c'est certainement que nous avons déjà perdu ou sommes en voie de l'être. Cela demande un effort qu'il nous faut fournir. Cela demande aussi la grâce de Dieu, sans laquelle ce combat est impossible. Il nous faut faire en sorte d'obtenir cette grâce de Dieu, de nous mettre sous la grâce de Dieu. Il n'y a que la grâce de Dieu qui finira par extirper de nos cœurs les racines de la concupiscence. Nous avons donc l'assurance de pouvoir "réaliser [notre] unité intérieure".

Éphésiens 6, 12–13 [AELF] [grec]

12 Car nous ne luttons pas contre des êtres de sang et de chair, mais contre les Dominateurs de ce monde de ténèbres, les Principautés, les Souverainetés, les esprits du mal qui sont dans les régions célestes.
13 Pour cela, prenez l'équipement de combat donné par Dieu ; ainsi, vous pourrez résister quand viendra le jour du malheur, et tout mettre en œuvre pour tenir bon.

Ce texte de St Paul aux Éphésiens nous rappelle que nous ne luttons pas contre des êtres de chair mais des puissances des ténèbres. Nous avons déjà abordé la question des mauvais anges. Le combat existe bien à l'intérieur et à l'extérieur de nous-mêmes. Ce combat a déjà été remporté par le Christ mais il dépend aussi de moi d'actualiser cette victoire dans ma vie, aujourd'hui. Enfin, mener ce combat peut aussi en aider d'autres.

Dans le numéro 397 de CEC déjà vu auparavant, 196, nous avons déjà dit que chaque péché rejoue le manque de confiance de l'homme envers Dieu.

CEC [CEC92, §410]

410 Après sa chute, l'homme n'a pas été abandonné par Dieu. Au contraire, Dieu l'appelle (cf. Genèse 3, 9) et lui annonce de façon mystérieuse la victoire sur le mal et le relèvement de sa chute (cf. Genèse 3, 15). Ce passage

de la Genèse a été appelé « Protévangile », étant la première annonce du Messie rédempteur, celle d'un combat entre le serpent et la Femme et de la victoire finale d'un descendant de celle-ci.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

Déjà en Genèse 3, il nous est annoncé la rédemption qui vient. Le combat entre le serpent et la femme et sa descendance. La femme c'est Marie, sa descendance c'est le Christ. Et nous savons que l'issue est la victoire.

CEC [CEC92, §411]

411 La tradition chrétienne voit dans ce passage une annonce du « nouvel Adam » (cf. 1 Corinthiens 15, 21–22 ; 45) qui, par son « obéissance jusqu'à la mort de la Croix » (cf. Philippiens 2, 8) répare en surabondance la désobéissance d'Adam (cf. Romains 5, 19–20). Par ailleurs, de nombreux Pères et docteurs de l'Église voient dans la femme annoncée dans le « protévangile » la mère du Christ, Marie, comme « nouvelle Eve » . Elle a été celle qui, la première et d'une manière unique, a bénéficié de la victoire sur le péché remportée par le Christ : elle a été préservée de toute souillure du péché originel (cf. Pie IX : Dz 2803[a]) et durant toute sa vie terrestre, par une grâce spéciale de Dieu, elle n'a commis aucune sorte de péché (cf. Cc. Trente : Dz 1573[b]).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1w.htm#d4k
[b] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1k.htm#dah

7.2.2 Détails des répercussions pour tout homme

À la suite du péché originel, nous nous retrouvons exposés à la mort. Ce n'est pas que nous ayons été créés immortels. Notre corps est mortel mais Adam et Eve n'étaient pas affectés car ils étaient proches de Dieu, dans cette grâce première et avec ces dons préternaturels.

Comme Adam et Ève nous pouvons donc désormais subir des faiblesses physiques, la souffrance, la maladie, ou des faiblesses de caractère.

Nous avons aussi un certain obscurcissement de l'intelligence, qui peut être désormais soumise à l'ignorance et à l'erreur. Et à un certain affaiblissement de la volonté : même lorsque nous voulons aller dans la direction du bien, nous avons du mal à mobiliser notre volonté. Nous subissons cette concupiscence, cette inclination au péché.

Peut-être que quelque chose de similaire a eu lieu pour les mauvais anges. Les démons ont possiblement moins de capacité ou de connaissances que les anges bons.

CEC [CEC92, §418]

418 En conséquence du péché originel, la nature humaine est affaiblie dans ses forces, soumise à l'ignorance, à la souffrance et à la domination de la mort, et inclinée au péché (inclination appelée « concupiscence »).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

Philippe-Marie Margelidon écrit, dans le *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes* [MF23] : "Il va y avoir un attrait désordonné de chaque puissance sensible vers un bien périssable". Ainsi, dans l'ensemble de nos désirs, il n'y a plus la même hiérarchie juste, saine et bonne, que celle qu'Adam et Ève pouvaient connaître quand ils étaient dans la justice et la sainteté originelles. Nos désirs entrent en concurrence et peuvent nous porter vers des choses qu'il ne faudrait pas poursuivre ou alors de façon différente. Nous avons du mal à résister. P.-M. Margelidon poursuit : "Le péché originel se trouve dans l'essence de l'âme et non dans le corps." Quand on sent en nous des désirs qui nous portent vers des choses qui ne conviennent pas, ou qui nous conviennent mais d'une manière qui ne convient pas, on a tendance à accuser souvent le corps, mais ce n'est pas forcément juste.

Jean-Paul II parlera d'une quasi-rupture de l'unité de la personne âme-corps ; une fracture ontologique, une fracture dans l'être. Tant qu'Adam et Ève jouissaient de la grâce de Dieu tout était ordonné vers ce qui convient. À partir de la chute, il y a comme une fracture dans cette unité esprit/corps de l'homme.

Audience générale du pape Jean-Paul II le Mercredi 28 mai 1980 [jp280b]

[...] qui mettent en évidence les conséquences, dans l'intime de l'homme, du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Ces paroles révèlent une certaine fracture constitutive dans l'intérieur de la personne humaine, presque une rupture de l'unité spirituelle et somatique originaire de l'homme.

source : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800528.html

En même temps, il ne faut pas regarder cette condition originelle comme des super pouvoirs. Ils étaient pleinement humains, bien ordonnés vers ce qui convient, sans opposition entre ce qui est du corps et ce qui est de l'esprit.

José Granados dans *Théologie de la chair* écrit ces mots :

José Granados – *Théologie de la chair* [Gra14]

Les dons préternaturels, accordés dans la paradis à Adam et Ève, ne doivent pas être compris comme une sorte de super pouvoirs qui leur aurait permis

de vivre en marge de ce qui est humain. Ces dons préternaturels sont plutôt à voir comme une perfection d'expérience quotidienne de l'homme, à eux se donnent en plénitude la capacité expressive du corps, de son harmonie avec le monde et les autres hommes, de la transparence de la chair à la dignité personnelle et à l'amour auquel la personne est appelée. Ils sont la possession harmonieuse de l'Esprit de Dieu qui parle le langage de la filiation et du don. Dans cette perspective, l'immortalité ne consistait pas en une propriété que l'homme pouvait s'assurer à lui-même et par lui-même, et dont il aurait pu s'enorgueillir, mais elle consistait plutôt à recevoir la vie de Dieu d'une manière continue en totale ouverture au créateur pour se laisser modeler et conduire par lui.

Adam et Ève recevaient tous ces dons aussi longtemps qu'ils étaient dans cette alliance heureuse avec Dieu. À partir du moment où ils ont brisé cette alliance, il y a eu une série de conséquences. Ces dons premiers sont perdus et il se produit cette *rupture de l'unité spirituelle et somatique de l'homme*, comme le dit Jean-Paul II.

La configuration est tout à fait différente de ce qu'elle était avant :

Genèse 2, 25 [AELF] [hébreu]

25 Tous les deux, l'homme et sa femme, étaient nus, et ils n'en éprouvaient aucune honte l'un devant l'autre.

En voyant le corps, ils voyaient ce qu'est la personne. Ils n'avaient pas de désir désordonné en eux, ne ressentaient pas de menace.

Audience générale du pape Jean-Paul II le Mercredi 2 janvier 1980 [jp280a]

1. Nous revenons à l'analyse du texte de la Genèse 2, 25 commencée depuis quelques semaines.

D'après ce passage, l'homme et la femme se voient eux-mêmes presque à travers le mystère de la création ; ils se voient eux-mêmes de cette manière avant de connaître qu'ils « étaient nus ». Cette vision réciproque d'eux-mêmes n'est pas seulement une participation à la perception « extérieure » du monde ; elle est aussi une dimension intérieure de participation à la vision du Créateur lui-même — de cette vision dont parle plus d'une fois le récit du premier chapitre : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait. Voilà. C'était très bon. » (cf. Genèse 1, 31.) La « nudité » signifie le bien originel de la vision divine. Elle signifie toute la simplicité et la plénitude de la vision à travers laquelle se manifeste la valeur « pure » de l'être humain comme homme et femme, la valeur « pure » du corps et du sexe. La situation qui est indiquée, de manière aussi concise en même temps que suggestive,

par la révélation originelle du corps telle qu'elle résulte en particulier de (Genèse 2, 25), ne connaît pas de rupture intérieure ni d'opposition entre ce qui est spirituel et ce qui est sensible, de même qu'elle ne connaît pas de rupture ni d'opposition entre ce qui constitue humainement la personne et ce qui, dans l'homme, est déterminé par le sexe : ce qui est masculin et ce qui est féminin.

source : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800102.html

Ils se voyaient alors en conformité avec ce comment Dieu les voit.

7.2.2.1 Concupiscence

Tout cet équilibre est donc remis en cause. Arrêtons-nous d'abord sur cette notion de concupiscence et les confusions associées. Il nous faut comprendre ce qu'est cette concupiscence et ce qu'elle n'est pas. Comprendre également notre rôle. Où est le mal et où le mal n'est pas.

CEC [CEC92, §2515]

2515 Au sens étymologique, la " concupiscence " peut désigner toute forme véhémente de désir humain. La théologie chrétienne lui a donné le sens particulier du mouvement de l'appétit sensible qui contrarie l'œuvre de la raison humaine. L'Apôtre St Paul l'identifie à la révolte que la " chair " mène contre l' "esprit " (cf. Genèse 5, 16 ; 16 ; 24 ; Éphésiens 2, 3). Elle vient de la désobéissance du premier péché (Genèse 3, 11). Elle dérègle les facultés morales de l'homme et, sans être une faute en elle-même, incline ce dernier à commettre des péchés (cf. Cc. Trente : Dz 1515[a]).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P8K.HTM

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5b

1 Jean 2, 16–17 [AELF] [grec]

16 Tout ce qu'il y a dans le monde – la convoitise de la chair, la convoitise des yeux, l'arrogance de la richesse –, tout cela ne vient pas du Père, mais du monde.
17 Or, le monde passe, et sa convoitise avec lui. Mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure pour toujours.

En lisant St Jean, il ne faut pas comprendre la concupiscence uniquement comme un désir véhément, sensible, qui s'oppose à ce qui est raisonnable. **La concupiscence peut aussi très bien nous pousser à désirer quelque chose qui est spirituel**, comme la connaissance ou comme un pouvoir spirituel. Dans les Actes des Apôtres,

on voit Simon qui veut acheter le don de guérison, accordé par Dieu.

Actes des apôtres 8, 18–19 [AELF] [grec]

18 Simon, voyant que l'Esprit était donné par l'imposition des mains des Apôtres, leur offrit de l'argent
19 en disant : « Donnez-moi ce pouvoir, à moi aussi, pour que tous ceux à qui j'imposerai les mains reçoivent l'Esprit Saint. »

Ce désir est pour leur propre gloire et non pour le royaume. C'est un désir qui n'est pas en place, même s'il est spirituel. Je peux avoir envie d'accumuler des biens, par exemple des connaissances, sans que ce soit ordonné, par rapport à Dieu.

La concupiscence dérègle aussi les facultés morales de l'homme. Tels que nous avons été créés, nous avons un sens moral inné, qui a besoin d'être formé, éclairé, affiné, mais nous possédons quelque chose au départ„ les premiers principes. Nous n'avons pas besoin qu'on nous explique qu'il faut faire le bien et éviter le mal. On peut cependant avoir besoin de reconnaître le mal et le bien.

De la même façon, avec notre raison, nous sommes conscients ou convaincus du principe de non-contradiction. Nous l'avons spontanément et nous l'appliquons pour raisonner.

Ainsi, notre sens moral nous permet d'appliquer ce principe de vouloir le bien et d'éviter le mal. Mais la concupiscence dérègle ce sens. Elle nous pousse vers des attachements déréglés. La perturbation de notre attachement moral. Pour prendre l'image d'une boussole perturbée par un aimant, elle indique toujours le Nord mais pas de façon exacte. Quand je suis mes désirs déréglés, j'applique un aimant à ma boussole morale.

La concupiscence n'est pas une faute en elle-même, elle incline à faire des péchés. L'inclination au péché n'est pas la même chose qu'un péché. C'est quand je cède et me soumets au péché que je pèche. Si je n'ai rien fait en amont pour que ce désir me vienne, ce n'est pas ma faute. C'est ma faute uniquement si j'y cède. On dit couramment "c'était plus fort que moi" : on se déculpabilise en disant que le désir était trop fort. Mais c'est bien nous qui avons cédé. Ne nous étonnons pas qu'il y ait en nous un penchant pour le mal.

Les conséquences du péché originel font que cette concupiscence est présente. En fonction de nos habitudes de vie, cela peut aggraver notre situation, aller *crescendo*. Ressentir que cette inclination au mal nous travaille est normal.

Si on en est conscient, on peut agir. Par contre, en ignorant cette influence, on est comme *téléguidé*. Il n'y a faute de ma part que quand en subissant cette concupiscence, je lui cède. Je passe alors de l'inclination au péché, au péché lui-même.

C'est seulement la grâce qui pourra extraire de notre cœur les racines de la concupiscence. Au fur et à mesure qu'on agit bien, on se fortifie pour combattre contre la concupiscence mais il faudra toujours poursuivre ce combat.

CEC [CEC92, §405]

405 Quoique propre à chacun (cf. Cc. Trente : Dz 1513[a]), le péché originel n'a, en aucun descendant d'Adam, un caractère de faute personnelle. C'est la privation de la sainteté et de la justice originelles, mais la nature humaine n'est pas totalement corrompue : elle est blessée dans ses propres forces naturelles, soumise à l'ignorance, à la souffrance et à l'empire de la mort, et inclinée au péché (cette inclination au mal est appelée « concupiscence »). Le Baptême, en donnant la vie de la grâce du Christ, efface le péché originel et retourne l'homme vers Dieu, mais les conséquences pour la nature, affaiblie et inclinée au mal, persistent dans l'homme et l'appellent au combat spirituel.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5b

Le catéchisme redit ici la différence entre la faute concrète d'Adam et Ève, et, pour nous, un état contracté. Mais il affirme que **la nature humaine n'est pas totalement corrompue**". Le catéchisme précise dans les numéros 1263 à 1266 que, par le baptême, nos péchés nous sont remis mais que certaines conséquences demeurent cependant.

CEC [CEC92, §1263]

1263 Par le Baptême, tous les péchés sont remis, le péché originel et tous les péchés personnels ainsi que toutes les peines du péché (cf. Dz 1316[a]). En effet, en ceux qui ont été régénérés il ne demeure rien qui les empêcherait d'entrer dans le Royaume de Dieu, ni le péché d'Adam, ni le péché personnel, ni les suites du péché, dont la plus grave est la séparation de Dieu.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P3I.HTM

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1h.htm#c0s

CEC [CEC92, §1264]

1264 Dans le baptisé, certaines conséquences temporelles du péché demeurent cependant, telles les souffrances, la maladie, la mort, ou les fragilités inhérentes à la vie comme les faiblesses de caractère, etc., ainsi qu'une inclination au péché que la Tradition appelle la concupiscence, ou, métaphoriquement, " le foyer du péché " (fomes peccati) : " Laissée pour nos combats, la concupiscence n'est pas capable de nuire à ceux qui, n'y consentant pas, résistent avec courage par la grâce du Christ. Bien plus, 'celui qui aura combattu selon les règles sera couronné' (cf. 2 Timothée 2, 5)

" (Cc. Trente : Dz 1515[a]).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P3I.HTM

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5b

CEC [CEC92, §1265]

1265 Le Baptême ne purifie pas seulement de tous les péchés, il fait aussi du néophyte " une création nouvelle " (cf. 2 Corinthiens 5, 17), un fils adoptif de Dieu (cf. Galates 4, 5–7) qui est devenu " participant de la nature divine " (cf. 2 Pierre 1, 4), membre du Christ (cf. 1 Corinthiens 6, 15 ; 12, 27) et cohéritier avec Lui (cf. Romains 8, 17), temple de l'Esprit Saint (cf. 1 Corinthiens 6, 19).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P3I.HTM

CEC [CEC92, §1266]

1266 La Très Sainte Trinité donne au baptisé la grâce sanctifiante, la grâce de la justification qui

- le rend capable de croire en Dieu, d'espérer en Lui et de L'aimer par les vertus théologales ;
- lui donne de pouvoir vivre et agir sous la motion de l'Esprit Saint par les dons du Saint-Esprit ;
- lui permet de croître dans le bien par les vertus morales.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P3I.HTM

Le Catéchisme parle ici des vertus morales. Les vertus intellectuelles sont celles qui nous servent à penser, réfléchir bien. Les vertus morales sont celles qui nous servent à agir bien. Une vertu est une disposition acquise à agir avec perfection, à agir bien. Il peut y avoir une dimension infuse au sens où Dieu nous donne aussi des vertus.

Prenons l'exemple d'une feuille de papier qu'on plie très brièvement. Le pli marque le papier définitivement. Ensuite, le papier est prédisposé à être plié sur ce pli existant. Il en est de même pour les actes bons comme pour les actes mauvais qu'on choisit : vertus pour les bons plis, vices pour les mauvais.

Pour synthétiser, nous aurons à combattre cette concupiscence jusqu'à la fin de notre vie. Mais la grâce de Dieu nous soutient et tout acte de vertu nous aide. La vertu fait qu'on agit bien avec plus de promptitude, plus de facilité, plus de joie. Chaque fois qu'on choisit d'agir bien, nous nous rendons plus forts pour résister aux assauts de la concupiscence. Tout acte, que je pose, a un effet sur moi : il me rend meilleur ou me dégrade.

7.2.3 Conséquence des répercussions

Le mal à l'extérieur de nous procède des divisions intimes au cœur de l'homme. C'est comme la conséquence de cette désunité en nous. C'est donc le fruit de la concupiscence quand l'homme n'y résiste pas.

Constitution dogmatique *Gaudium et Spes* du concile Vatican II [GS65, §13.2]

13.2. C'est donc en lui-même que l'homme est divisé. Voici que toute la vie des hommes, individuelle et collective, se manifeste comme une lutte, combien dramatique, entre le bien et le mal, entre la lumière et les ténèbres. Bien plus, voici que l'homme se découvre incapable par lui-même de vaincre effectivement les assauts du mal ; et ainsi chacun se sent comme chargé de chaînes. Mais le Seigneur en personne est venu pour restaurer l'homme dans sa liberté et sa force, le rénovant intérieurement et jetant dehors le prince de ce monde (cf. Jean 12, 31), qui le retenait dans l'esclavage du péché (cf. Jean 8, 34). Quant au péché, il amoindrit l'homme lui-même en l'empêchant d'atteindre sa plénitude.

source : `https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html`

Prendre conscience de la réalité des séquelles du péché originel dans le monde est très important. Concrètement, pour faire progresser ma situation, mais aussi celle d'autrui, dans l'invisible. Nous ne sommes pas enfermés dans ces conséquences mais certaines de ces conséquences demeurent et requièrent notre engagement.

Gaudium et spes nous dit aussi que ce drame du péché originel apparaît sur la toile de fond d'une vraie bonne nouvelle

Constitution dogmatique *Gaudium et Spes* du concile Vatican II [GS65, §13.3]

13.3 Dans la lumière de cette Révélation, la sublimité de la vocation humaine, comme la profonde misère de l'homme, dont tous font l'expérience, trouvent leur signification ultime.

source : `https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html`

Nous avons donc une vocation sublime, le don de Dieu, la création à son image, cette beauté de ce à quoi nous sommes appelés. Et, en même temps, cette profonde misère, cette concupiscence. Nous avons les deux parties. Si l'on ne voit que le côté glorieux, la sublime vocation, ou, au contraire, que le mal et le côté malheureux, on n'est pas complètement catholique.

Romains 8, 28 [AELF] [grec]

28 Nous le savons, quand les hommes aiment Dieu, lui-même fait tout contribuer à leur bien, puisqu'ils sont appelés selon le dessein de son amour.

7.3 La doctrine du péché originel précisée dans le temps

Cette réalité est bien fondée dans l'Écriture sainte, nous l'avons vu précédemment. Essayons de comprendre ce que nous dit St Paul et cette contraposition Premier Adam / Dernier Adam.

Romains 5, 12–21 [AELF] [grec]

12 **Nous savons que par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et que par le péché est venue la mort ; et ainsi, la mort est passée en tous les hommes, étant donné que tous ont péché.**
13 Avant la loi de Moïse, le péché était déjà dans le monde, mais le péché ne peut être imputé à personne tant qu'il n'y a pas de loi.
14 Pourtant, depuis Adam jusqu'à Moïse, la mort a établi son règne, même sur ceux qui n'avaient pas péché par une transgression semblable à celle d'Adam. Or, Adam préfigure celui qui devait venir.
15 Mais il n'en va pas du don gratuit comme de la faute. En effet, si la mort a frappé la multitude par la faute d'un seul, combien plus la grâce de Dieu s'est-elle répandue en abondance sur la multitude, cette grâce qui est donnée en un seul homme, Jésus Christ.
16 Le don de Dieu et les conséquences du péché d'un seul n'ont pas la même mesure non plus : d'une part, en effet, pour la faute d'un seul, le jugement a conduit à la condamnation ; d'autre part, pour une multitude de fautes, le don gratuit de Dieu conduit à la justification.
17 Si, en effet, à cause d'un seul homme, par la faute d'un seul, la mort a établi son règne, combien plus, à cause de Jésus Christ et de lui seul, régneront-ils dans la vie, ceux qui reçoivent en abondance le don de la grâce qui les rend justes.
18 **Bref, de même que la faute commise par un seul a conduit tous les hommes à la condamnation, de même l'accomplissement de la justice par un seul a conduit tous les hommes à la justification qui donne la vie.**
19 En effet, de même que par la désobéissance d'un seul être humain la multitude a été rendue pécheresse, de même par l'obéissance d'un seul la multitude sera-t-elle rendue juste.
20 Quant à la loi de Moïse, elle est intervenue pour que se multiplie la faute ; mais là où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé.

[21] Ainsi donc, de même que le péché a établi son règne de mort, de même la grâce doit établir son règne en rendant juste pour la vie éternelle par Jésus Christ notre Seigneur.

On retrouve ici cette opposition entre le verset 12, le péché et la mort avec le premier Adam, et le verset 18, avec la vie et la justification. Il n'y a pas de commune mesure entre ce qu'on a perdu et ce qu'on a gagné avec Jésus, qui est infiniment supérieur. Cette *sublime vocation* est plus grande que cette *profonde misère*.

Le fondement scripturaire est assez clair, mais sa théorisation dans l'Église a pris du temps. Comme d'habitude, à travers la réponse à des déviances. Le Catéchisme nous dit, au numéro 406, que c'est la réponse à la crise pélagienne (pélagianisme) et à la réforme protestante (protestantisme).

CEC [CEC92, §406]

406 La doctrine de l'Église sur la transmission du péché originel s'est précisée surtout au cinquième siècle, en particulier sous l'impulsion de la réflexion de St Augustin contre le pélagianisme, et au seizième siècle, en opposition à la Réforme protestante. Pélage tenait que l'homme pouvait, par la force naturelle de sa volonté libre, sans l'aide nécessaire de la grâce de Dieu, mener une vie moralement bonne ; il réduisait ainsi l'influence de la faute d'Adam à celle d'un mauvais exemple. Les premiers réformateurs protestants, au contraire, enseignaient que l'homme était radicalement perverti et sa liberté annulée par le péché des origines ; ils identifiaient le péché hérité par chaque homme avec la tendance au mal (*concupiscentia*), qui serait insurmontable. L'Église s'est spécialement prononcée sur le sens du donné révélé concernant le péché originel au deuxième concile d'Orange en 529 (cf. Dz 371-372[a]) et au concile de Trente en 1546 (cf. Dz 1510-1516[b]).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0z.htm#cdo
[b] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5b

7.3.1 St Augustin et le pélagianisme

Saint Augustin a combattu la doctrine de Pélage (cf pélagianisme), pour qui on peut se débrouiller tout seul ; pour Pélage, la grâce aide un peu, mais de façon superfétatoire. Joseph Ratzinger écrivait "la foi chrétienne nous offre la vérité, non point comme une idée ou une théorie mais comme une voie ou un chemin".

Dans l'histoire de l'Église, sur ce sujet du péché original, il n'y a pas grand-chose avant St Augustin. On trouve peu d'écrits interrogeants l'historicité de la Genèse ou le lien entre la chute d'Adam et nous-mêmes. Les pères de l'Église étaient cependant d'accord pour dire que nous étions dans une condition dégradée. Ils étaient conscients que nous portions une notion de déchéance mais ils divergeaient sur son interprétation

ou son explication. C'est donc St Augustin qui le premier introduit la notion de péché originel. Attention, il n'a pas introduit la réalité de ce péché mais uniquement le concept, la notion, l'appellation.

On trouve le début de cette doctrine en 397 quand St Augustin montre, qu'à cause de la transgression d'Adam, tout homme est marqué. C'est un véritable péché qui nous vaut un châtiment à la fois temporel – mort et concupiscence – et éternel – la séparation avec Dieu. Augustin dit aussi que ce péché se propage par génération et par la convoitise qui l'accompagne. Ces idées ont été ensuite rectifiées par l'Église.

Augustin répond surtout aux dérives de Pélage. Il argumente spécialement à partir du baptême des petits enfants. Il observe que dès le début, dès l'Église primitive, on avait tenu à baptiser les petits enfants. Cependant, ces petits enfants n'avaient pas encore de péchés personnels.

Il y a trois conditions pour le péché :

(1) la conscience qu'il y va d'un mal ;

(2) un minimum de liberté de le faire quand même ;

(3) le choix de le faire malgré tout.

Si je n'ai pas vraiment conscience qu'il y va d'un mal, il y a deux choses à discerner : est-ce une faute de ma part de ne pas en avoir conscience ? S'il n'y a pas de possibilité pour moi de savoir, alors il n'y a pas de faute. Si, par contre, j'aurais pu savoir et que j'ai négligé d'y faire attention, alors cela me reste imputable.

Mais les petits enfants n'ont pas ce discernement, donc ils ne peuvent pas pécher. Pourtant l'Église a tenu à ce qu'ils puissent être baptisés. Augustin dit donc que c'est bien la preuve qu'ils avaient à être délivrés de quelque chose, de ce péché originel.

On trouve des gens qui soutiennent que le péché originel est une invention d'Augustin, qu'il n'apparaît pas dans la Bible. Mais donner une appellation à une doctrine qui existe déjà est différent que de créer une doctrine à partir d'un point de vue personnel.

7.3.2 Au Ve siècle – Concile de Carthage en 418

Au concile de Carthage en 418, les pères conciliaires abordent cette notion de péché originel. Ils affirment que si Adam n'avait pas péché, il aurait continué à être préservé de la mort en demeurant dans l'amitié divine, dans cette condition *préternaturelle*. Sa mort est bien la conséquence de son péché. D'autre part, ils disent que le péché originel des petits enfants est bien un péché qui a besoin d'être lavé.

Plus tard, le deuxième concile d'Orange en 529 précisera qu'Adam a transmis à sa descendance un véritable péché et un esclavage spirituel.

7.3.3 Au Moyen-Âge

St Anselme (1033-1109) dira qu'"Adam, s'il avait gardé la justice originelle qu'il avait reçu sans mérite de sa part, l'aurait transmise à ses descendants." Il nous aurait transmis une condition de justice originelle. "Mais au lieu de ça, il va nous transmettre la privation de la justice originelle." C'est pour nous un état contracté. Pierre Lombard (1100-1160) en parle également dans le IIe livre des Sentences.

Alexandre de Hales (1175-1245) va poser la distinction suivante : Le péché originel au plan formel est la privation de la justice. Au plan matériel, c'est la convoitise, qui est comme le châtiment du péché originel, cette concupiscence.

St Thomas d'Aquin (1225-1274) mettra l'accent sur ce qui reste sauf en l'homme, ce qui reste sauvegardé. Il va nuancer un certain pessimisme exprimé par certains sur la condition de l'homme. Il a confiance en la raison naturelle, pas seulement dans la raison éclairée par la foi. Il soulignera que, dans l'homme, il y a une certaine participation à la nature divine qui ne peut pas être détruite par le péché originel. Si on focalise sur le péché originel, on peut avoir un regard pessimiste. Il serait faux de glisser à la conclusion d'une nature humaine complètement corrompue.

7.3.4 Concile de Trente : décret sur le péché originel

Avec la crise de la Réforme et un pessimisme hérité de St Augustin, l'Église va devoir préciser sa doctrine. Pour Luther, le péché originel est privation totale de toute la rectitude et de toute la puissance, de toutes les forces, tant du corps, que de l'âme, de l'homme tout entier, intérieur, extérieur. Par le baptême, on reste pécheur.

> **Luther – *Commentaire de l'Épître aux Romains, Tome 2* [Lut84, p. 66.]**
>
> [...] n'est pas seulement la privation de la qualité dans la volonté, bien mieux ce n'est pas seulement la privation de lumière dans l'intellect, de force dans la mémoire, mais absolument la privation de toute rectitude et de toute la puissance qui pourrait émaner de toutes les forces tant du corps que de l'âme et de l'homme tout entier, intérieur et extérieur. En plus de cela, c'est aussi l'inclination même vers le mal, le dégoût pour le bien, la répugnance pour la sagesse [...] et la course vers le mal.

Pour Luther, le péché originel consiste dans la concupiscence mauvaise qui persiste invinciblement dans l'homme sans être éteinte par le baptême : l'homme reste pécheur, simplement le péché ne lui est plus imputé.[1]

Pour Calvin, l'homme n'a pas, par son libre arbitre, le pouvoir de bien agir. Globalement les reformés entretiennent un pessimisme foncier sur l'homme, seule la grâce peut quelque chose. Encore une fois, c'est vrai que seule la grâce sauve, mais elle nous sollicite, elle ne le fait pas sans notre participation. Dieu veut notre engagement.

Le concile de Trente reprend plusieurs points du concile de Carthage et du deuxième concile d'Orange. Il va apporter des clarifications sur le fait que la convoitise n'est pas le péché, l'inclination au péché n'est pas pécher, que le véritable péché c'est la privation de la justice, que le baptême efface cette privation, mais elle n'efface pas la concupiscence qui en résulte.

Le concile de Trente procède par anathème. Si quelqu'un ne croit pas que ... alors qu'il soit anathème. Ces canons sont l'occasion de préciser la doctrine tout en donnant certaines références bibliques.

[1] Texte introductif du canon sur le péché originel du concile de Trente dans *La Foi catholique. Textes doctrinaux du magistère de l'Église sur la foi catholique* [Dum60, p. 175].

Le premier point explique pourquoi le concile sent la nécessité de repréciser la doctrine.

On peut retrouver le texte original du concile de Trente et de son décret sur le péché originel sur le site de Gallica [2].

Décret *sur le péché originel* du concile de Trente [tre46, Dz 1510] – 5e session, 17 juin 1546

1510 Pour que notre foi catholique, “sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu” (cf. Hébreux 11, 6), une fois débarrassée des erreurs, demeure intègre et sans tache dans sa pureté, et pour que le peuple chrétien ne soit pas ”emporté à tout vent de doctrine” (cf. Éphésiens 4, 14) – puisque l’antique serpent (cf. Apocalypse 12, 9 ; 20, 2), ennemi perpétuel du genre humain, parmi les nombreux maux qui troublent de nos jours l’Église de Dieu, a suscité au sujet du péché originel et de son remède non seulement de nouvelles, mais même d’anciennes querelles -, le saint concile œcuménique et général de Trente... veut entreprendre de ramener ceux qui errent et d’affermir ceux qui vacillent.

Aussi, suivant le témoignage des saintes Écritures, des saints Pères et des conciles les plus approuvés, ainsi que le jugement et l’accord de l’Église elle-même, il statue, confesse et déclare ce qui suit au sujet du péché originel.

source : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5b

Décret *sur le péché originel* du concile de Trente [tre46, Dz 1511] – 5e session, 17 juin 1546

1511 1. Si quelqu’un ne confesse pas que le premier homme, Adam, après avoir transgressé le commandement de Dieu dans le paradis, a immédiatement perdu la sainteté et la justice dans lesquelles il avait été établi et a encouru, par l’offense que constituait cette prévarication, la colère et l’indignation de Dieu et, par la suite, la mort dont il avait été auparavant menacé par Dieu, et avec la mort la captivité sous le pouvoir de celui qui ensuite ”a eu l’empire de la mort, c’est-à-dire le diable” (cf. Hébreux 2, 14) ; et que par l’offense que constituait cette prévarication Adam tout entier, dans son corps et dans son âme a été changé en un état pire (cf. canon sur le péché originel du deuxième concile d’Orange, Dz 371[a]) : qu’il soit anathème.

source : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5b

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0z.htm#cdo

[2] https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9690939q/f65.item.texteImage

C'est une vérité de foi que cet évènement du péché originel s'est passé tel que le concile le dit. Ensuite le concile va réaffirmer la réalité et la consistance de ce péché transmis. Même si l'expression ne désigne pas tout à fait la même chose pour Adam et Ève d'une part et nous d'autre part.

Décret *sur le péché originel* du concile de Trente [tre46, Dz 1512] – 5e session, 17 juin 1546

1512 2. "Si quelqu'un affirme que la prévarication d'Adam n'a nui qu'à lui seul et non à sa descendance", et qu'il a perdu la sainteté et la justice reçues de Dieu pour lui seul et non aussi pour nous, ou que, souillé par le péché de désobéissance, "il n'a transmis que la mort" et les punitions "du corps à tout le genre humain, mais non pas le péché, qui est la mort de l'âme" : qu'il soit anathème, " puisqu'il est en contradiction avec l'Apôtre qui dit : "Par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort et ainsi la mort a passé dans tous les hommes, tous ayant péché en lui" (cf. Romains 5, 12) (cf. canon sur le péché originel du deuxième concile d'Orange, Dz 372[a]).

source : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5b

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0z.htm#cdo

Décret *sur le péché originel* du concile de Trente [tre46, Dz 1513] – 5e session, 17 juin 1546

1513 3. Si quelqu'un affirme que ce péché d'Adam – qui est un par son origine et, transmis par propagation héréditaire et non par imitation, est propre à chacun –, est enlevé par les forces de la nature humaine ou par un autre remède que le mérite de l'unique médiateur notre Seigneur Jésus Christ (Dz 1347[a]) qui nous a réconciliés avec Dieu dans son sang (cf. Romains 5, 9 s), "devenu pour nous justice, sanctification et Rédemption" (cf. 1 Corinthiens 1, 30) ou s'il nie que ce mérite de Jésus Christ soit appliqué aussi bien aux adultes qu'aux enfants par le sacrement conféré selon la forme et l'usage de l'Église : qu'il soit anathème.

Car "il n'est pas d'autre nom sous le ciel qui ait été donné aux hommes par lequel nous devons être sauvés" (cf. Actes des apôtres 4, 12). D'où cette parole : "Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui ôte les péchés du monde" (cf. Jean 1, 19), et celle-ci "Vous tous qui avez été baptisés. vous avez revêtu le Christ" (cf. Galates 3, 27).

source : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5b

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1h.htm#c1x

En troisième lieu, le concile affirme le mode de transmission : plutôt par propagation

que par génération, expression utilisée par Augustin. Nous ne sommes plus en train d'imiter les mauvais exemples d'autrui, mais il y a une sorte de contagion. Nous avons été affectés nous aussi. L'homme a donc besoin de la grâce. Seule la grâce peut nous sauver.

Décret *sur le péché originel* du concile de Trente [tre46, Dz 1514] – 5e session, 17 juin 1546

1514 4. "Si quelqu'un nie que les tout-petits, qui viennent de naître de leur mère, doivent être baptisés", même s'ils viennent de parents baptisés, "ou bien dit qu'ils sont certes baptisés pour la rémission des péchés, mais qu'ils ne portent rien du péché originel venant d'Adam qu'il est nécessaire d'expier par le bain de régénération" pour obtenir la vie éternelle, "d'où il suit que pour eux la forme du baptême pour la rémission des péchés n'a pas un sens vrai, mais faux" : qu'il soit anathème.

Car on ne peut pas comprendre autrement ce que dit l'Apôtre : "Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort, et ainsi la mort a passé dans tous les hommes, tous ayant péché en lui" (cf. Romains 5, 12), si ce n'est comme l'a toujours compris l'Église catholique répandue en tous lieux. C'est en effet à cause de cette règle de foi venant de la tradition des apôtres "que même les tout-petits, qui n'ont pas encore pu commettre aucun péché par eux-mêmes, sont pourtant vraiment baptisés pour la rémission des péchés, afin que soit purifié en eux par la régénération ce qu'ils ont contracté par la génération" (cf. Canon 2 du concile de Carthage sur le péché originel, Dz 223[a]) . En effet "nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu" (cf. Jean 3, 5).

source : `https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5b`

[a] `https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0v.htm#b5j`

Ici le concile réaffirme le bien fondé du baptême des petits enfants. Encore une fois, tout le monde est touché, du fait de descendre d'Adam et Ève. Seule la grâce peut restaurer la privation d'un don surnaturel.

Décret *sur le péché originel* du concile de Trente [tre46, Dz 1515] – 5e session, 17 juin 1546

1515 5. Si quelqu'un nie que, par la grâce de notre Seigneur Jésus Christ conférée au baptême, la culpabilité du péché originel soit remise, ou même s'il affirme que tout ce qui a vraiment et proprement caractère de péché n'est pas totalement enlevé, mais est seulement rasé ou non imputé : qu'il soit anathème.

En effet en ceux qui sont nés de nouveau rien n'est objet de la haine de Dieu, car "il n'y a pas de condamnation" (cf. Romains 8, 1) pour ceux

qui sont vraiment “ensevelis dans la mort avec le Christ par le baptême” (cf. Romains 6, 4), “qui ne marchent pas selon la chair” (cf. Romains 8, 1), mais qui dépouillant le vieil homme et revêtant l’homme nouveau, qui a été créé selon Dieu (cf. Éphésiens 4, 22–24 ; Colossiens 3, 9 s), sont devenus innocents, sans souillure, purs, irréprochables et fils aimés de Dieu, “héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ” (cf. Romains 8, 17), en sorte que rien ne fasse obstacle à leur entrée au ciel.

Que la concupiscence ou le foyer du péché demeure chez les baptisés, ce saint concile le confesse et le pense ; cette concupiscence étant laissée pour être combattue, elle ne peut nuire à ceux qui n’y consentent pas et y résistent courageusement par la grâce du Christ. Bien plus, “celui qui aura lutté selon les règles sera couronné” (cf. 2 Timothée 2, 5). Cette concupiscence, que l’Apôtre appelle parfois “péché” (cf. Romains 6, 12–15 ; 7, 7 ; 14–20), le saint concile déclare que l’Église catholique n’a jamais compris qu’elle fût appelée péché parce qu’elle serait vraiment et proprement péché chez ceux qui sont nés de nouveau, mais parce qu’elle vient du péché et incline au péché. Si quelqu’un pense le contraire : qu’il soit anathème.

source : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5b

Le concile va ici rectifier la manière protestante de comprendre le péché originel. Pour eux le péché originel n’est plus imputé aux baptisés. Pour nous, la concupiscence demeure au cœur du baptisé, même après le baptême. Enfin le concile reprécise que lorsque St Paul parle du péché et de ses tentations, cette loi du péché qui est dans ses membres, il parle du péché originel et de l’inclination au péché.

Décret *sur le péché originel* du concile de Trente [tre46, Dz 1516] – 5e session, 17 juin 1546

1516 6. Cependant ce même saint concile déclare qu’il n’est pas dans son intention de comprendre dans ce décret, où il est traité du péché originel, la bienheureuse et immaculée Vierge Marie, Mère de Dieu, mais que l’on doit observer les constitutions du pape Sixte IV, d’heureuse mémoire, sous la menace des peines qui y sont contenues et il les renouvelle (cf. Dz 1400[a]) s.

source : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5b

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1i.htm#c2t

Finalement le concile termine en affirmant que Marie n’est pas touchée.

Depuis le concile de Trente la doctrine a été confirmée et mise en français de notre époque par le magistère récent. Paul VI et Benoît XVI veulent une présentation renouvelée.

7.3.5 Doctrine actuelle et conséquence pour nous

Il y a donc des enjeux actuels dans la vision de l'homme. Reprenons encore le livre "Entretien sur la foi" de Joseph Ratzinger.

Une première déviance ou vision erronée est un vue naïve comme celle portée par Rousseau :

Joseph Ratzinger – *Entretien sur la foi* [rat85, §5, p.91] –

[...], certains théologiens auraient adopté le schéma rousseauïste des Lumières, base de la culture moderne, qu'elle soit capitaliste ou marxiste : l'homme bon par nature, corrompu seulement par une éducation erronée et par des structures sociales à réformer. En intervenant sur le "système", tout devrait s'arranger et l'homme pourrait vivre en paix avec lui-même et avec les autres.

[...] En effet, si l'on ne comprend plus que l'homme se trouve dans un état d'aliénation non pas seulement économique et sociale (donc une aliénation qui pourrait être réduite par ses seuls efforts), on ne comprend plus rien à la nécessité du Christ rédempteur. Toute la structure de foi est alors menacée. L'incapacité de comprendre et de présenter le "péché originel" est vraiment un des problèmes les plus graves de la théologie et de la pastorale actuelles.

source : https://archive.org/details/entretiensurlafo00001927/page/91

Une seconde déviance est celle de l'évolutionnisme.

Joseph Ratzinger – *Entretien sur la foi* [rat85, §5, p.92] –

Dans une hypothèse évolutionniste du monde (celle à laquelle correspond en théologie un certain "teilhardisme"), il n'y a évidemment pas place pour aucun "péché originel". Celui ci n'est, au mieux, qu'une expression symbolique servant à désigner les carences *naturelles* d'une créature comme l'homme qui, venant d'origines très imparfaites, va vers la perfection, vers sa réalisation complète. Mais accepter cette vision revient à renverser la perspective du christianisme : le Christ est transféré du passé au futur ; rédemption signifie alors simplement cheminement vers l'avenir, en tant qu'évolution nécessaire vers le mieux. L'homme n'est alors qu'un produit qui n'a pas encore été tout à fait perfectionné par le temps ; il n'y a pas eu "rédemption", parce qu'il n'y avait aucun péché à rédimer, seulement une carence qui, je le répète, est d'ordre naturel.

source : https://archive.org/details/entretiensurlafo00001927/page/92

Il n'y aura pas un homme originel qui serait déchu mais plutôt une amélioration avec l'homme parfait au terme. On retrouve par exemple de telles déviances dans le tome 6 de la BD de Brunor, les *Indices-pensables*, en particulier sur la vue d'un homme en progression constante. Il n'y a pas eu de chute. Brunor dit que c'est une invention de St Augustin. Cela met en jeu des conditionnements philosophiques préalables qui vont piéger la réflexion. Reprenons l'extrait vu en page 188.

Joseph Ratzinger – *Entretien sur la foi* [rat85, §5, p. 93] –

Mais à ces difficultés d'origine plus ou moins "scientifique" ne se réduisent pas les racines de la crise actuelle du "péché originel". Cette crise n'est qu'un symptôme de notre profonde difficulté à percevoir la réalité de nous-mêmes, du monde et de Dieu. Les débats avec les sciences naturelles, comme par exemple la paléontologie, ne suffisent certes pas ici, même si ce genre de confrontation est nécessaire. Nous devons être conscients que nous sommes également là en face d'idées préconçues, de décisions déjà arrêtées sur le plan philosophique.

source : https://archive.org/details/entretiensurlafo00001927/page/93

Soit on a un Adam qui est parfait à l'origine et qui était doté de dons surnaturels préternaturels, mais qui avait à s'édifier par l'usage de sa liberté. Il était donc tout de même perfectible, en perfectionnement : selon qu'il usait bien ou mal de sa liberté il pouvait aller vers un mieux ou vers un pire.

Soit on a un Adam imparfait et en tension avec toute la création vers une espèce d'élévation et de consécration finale. Mais il n'y a plus besoin de Christ ou de rédemption car nous ne sommes plus déchus.

Cette perspective amène certains scientifiques chrétiens croyants à récuser le dogme du péché originel pour le réinterpréter, en reniant les conséquences du péché originel et en même temps le besoin de salut.

Audience générale du pape Benoît XVI le 3 décembre 2008 [b1608]

Dans la version évolutionniste, athée, du monde, la même vision revient. Même si, dans cette conception, la vision de l'être est moniste, on suppose que l'être comme tel porte dès le début en lui le mal et le bien. L'être lui-même n'est pas simplement bon, mais ouvert au bien et au mal. Le mal est aussi originel, comme le bien. Et l'histoire humaine ne développerait que le modèle déjà présent dans toute l'évolution précédente. Ce que les chrétiens appellent le péché originel ne serait en réalité que le caractère mixte de l'être, un mélange de bien et de mal qui, selon cette théorie, appartiendrait à l'étoffe même de l'être. C'est une vision qui au fond est désespérée : s'il en est ainsi, le mal est invincible. A la fin seul le propre intérêt compte. Et chaque progrès serait nécessairement à payer par un fleuve de mal et celui qui voudrait servir le progrès devrait accepter de payer ce prix. Au fond, la politique est précisément fondée sur ces prémisses : et nous en voyons les effets. Cette pensée moderne peut, à la fin, ne créer que la tristesse et le cynisme.

source : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20081203.html

Nous avons vu dans la citation d'A.-M. Dubarle, page 193, que le malheur est

précédé par le mal moral. Dieu n'a créé que du bon, c'est ce que dit l'Écriture sainte. C'est par la liberté de l'homme et celle de l'ange que le péché est advenu. Mais même de cela Dieu peut tirer un bien. Nous ne sommes pas simplement face à un combat du bien et du mal depuis les origines.

Considérer le monde sous cet aspect biaisé donne à chacun une manière d'agir, personnellement, communautairement ou historiquement, qui s'égare. Hegel, d'autres penseurs, par exemple dans la lutte des classes, considèreront que, pour l'avènement d'un progrès, il faut qu'il y ait des générations sacrifiées. C'est le prix à payer pour un bien à venir.

Benoît XVI poursuit en insistant pour qu'on tienne la consistance du mal comme un mystère mais un mystère entouré de bien : un mystère d'obscurité, de nuit, mais entouré de deux mystères de lumière.

Audience générale du pape Benoît XVI le 3 décembre 2008 [b1608] – (suite)

Le mal existe, simplement. Comme explication, en opposition avec les dualismes et les monismes que nous avons brièvement considérés et trouvés désolants, la foi nous dit : il existe deux mystères de lumière et un mystère de nuit, qui est toutefois enveloppé par les mystères de lumière. Le premier mystère de lumière est celui-ci : la foi nous dit qu'il n'y a pas deux principes, un bon et un mauvais, mais il y a un seul principe, le Dieu créateur, et ce principe est bon, seulement bon, sans ombre de mal. Et ainsi, l'être également n'est pas un mélange de bien et de mal ; l'être comme tel est bon et c'est pourquoi il est bon d'être, il est bon de vivre. Telle est la joyeuse annonce de la foi : il n'y a qu'une source bonne, le Créateur. Et par conséquent, vivre est un bien, c'est une bonne chose d'être un homme, une femme, la vie est bonne. S'ensuit un mystère d'obscurité, de nuit. Le mal ne vient pas de la source de l'être lui-même, il n'est pas également originel. Le mal vient d'une liberté créée, d'une liberté dont on a abusé.

Comment cela a-t-il été possible, comment est-ce arrivé ? Cela demeure obscur. Le mal n'est pas logique. Seul Dieu et le bien sont logiques, sont lumière. Le mal demeure mystérieux. On l'a représenté dans de grandes images, comme le fait le chapitre 3 de la Genèse, avec cette vision des deux arbres, du serpent, de l'homme pécheur. Une grande image qui nous fait deviner, mais ne peut pas expliquer ce qui est en soi illogique. Nous pouvons deviner, pas expliquer ; nous ne pouvons pas même le raconter comme un fait détaché d'un autre, parce que c'est une réalité plus profonde. Cela demeure un mystère d'obscurité, de nuit. Mais un mystère de lumière vient immédiatement s'y ajouter. Le mal vient d'une source subordonnée. Dieu avec sa lumière est plus fort. Et **c'est pourquoi le mal peut être surmonté**. C'est pourquoi la créature, l'homme peut être guéri. Les visions dualistes, même le monisme de l'évolutionnisme, ne peuvent pas dire que l'homme peut être guéri ; mais si le mal ne vient que d'une source subordonnée, il reste vrai que l'homme peut être guéri. Et le Livre de la

Sagesse dit : "Les créatures du monde sont salutaires" (1, 14 volg). Et enfin, dernier point, l'**homme** non seulement **peut être guéri, mais il est guéri de fait**. Dieu a introduit la guérison. Il est entré en personne dans l'histoire. A la source constante du mal, il a opposé une source de bien pur. Le Christ crucifié et ressuscité, nouvel Adam, oppose au fleuve sale du mal un fleuve de lumière. Et ce fleuve est présent dans l'histoire : nous voyons les saints, les grands saints, mais aussi les saints humbles, les simples fidèles. Nous voyons que le fleuve de lumière qui vient du Christ est présent, il est fort.

source : `https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20081203.html`

7.4 Conséquences existentielles au quotidien

Avec cet éclairage, il y a maintenant des liens qui vont se faire pour nous à partir de notre expérience ordinaire. Il devrait être moins étonnant pour nous que nous sentions de grandes aspirations vers Dieu et, en même temps, la capacité à être retenu près du sol par des broutilles qui suscitent des attraits qui menacent de nous entraîner, ces désirs désordonnés. Par exemple un grand élan de générosité et en même temps des freins.

L'accroissement du royaume de Dieu se réalise dans cette condition qui est la nôtre. On doit faire notre part, les bonnes choses. Il faut prendre des bons plis dans les petites choses, et pas uniquement dans les grands choix. Pour épouser le bien avec plus de promptitude, plus d'aisance, plus de joie.

7.4.1 Conséquence : un combat permanent à mener

En moi, il y a à la fois des aspirations pour le bien et des tentations, des inclinations vers des choses vers lesquelles je ne devrais pas aller, mais qui sont capables de m'attirer tout de même. Dans ces conditions, je dois affermir ma détermination vers Dieu, et je n'y arriverai pas sans la grâce de Dieu.

CEC [CEC92, §1426]

1426 La conversion au Christ, la nouvelle naissance du Baptême, le don de l'Esprit Saint, le Corps et le Sang du Christ reçus en nourriture, nous ont rendu " saints et immaculés devant lui " (cf. Éphésiens 1, 4), comme l'Église elle-même, épouse du Christ, est " sainte et immaculée devant lui " (cf. Éphésiens 5, 27). Cependant, la vie nouvelle reçue dans l'initiation chrétienne n'a pas supprimé la fragilité et la faiblesse de la nature humaine, ni l'inclination au péché que la tradition appelle la concupiscence, qui demeure dans les baptisés pour qu'ils fassent leurs preuves dans le combat de la vie chrétienne aidés par la grâce du Christ (cf. Dz 1515[a]). Ce combat est celui de la conversion en vue de la sainteté et de la vie éternelle à laquelle le Seigneur ne cesse de nous appeler (cf. Dz 1545[b] ; LG[c] 40).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P43.HTM

[a]https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5b
[b]https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1k.htm#dab
[c]https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

C'est notre lot, notre tâche, autant l'affronter.

CEC [CEC92, §1863]

1863 : [...] L'homme ne peut, tant qu'il est dans la chair, éviter tout péché, du moins les péchés légers. Mais ces péchés que nous disons légers, ne les tiens pas pour anodins : si tu les tiens pour anodins quand tu les pèses, tremble quand tu les comptes. Nombre d'objets légers font une grande masse ; nombre de gouttes emplissent un fleuve ; nombre de grains font un monceau. Quelle est alors notre espérance ? Avant tout, la confession ... (St Augustin, ep. Jo. 1, 6).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P66.HTM

Il faut donc se confesser, régulièrement. Pour éviter toute complicité avec le péché. Nous ne pourrons pas éviter le péché, au moins les péchés légers. Le catéchisme dit aussi que les péchés véniels conduisent aux péchés mortels et qu'il ne faut pas les négliger.

Le Père Descouvemont prêchait à une communauté de soeurs qui avaient mis leur vie au service de l'éducation des enfants. Il disait "Prenons un carmel de 20 moniales, de 20 carmélites, en bonne santé spirituelle. Combien y a-t-il de pardons à demander quotidiennement au chapitre des coulpes ? Réponse : 140 ! Les Écritures disent "Le juste pèche 7 fois le jour et chaque fois se relève." (Pr 24 :16)

Dans les conséquences, ne soyons pas étonnés d'avoir à nous demander des pardons quotidiennement : en famille, au travail, en paroisse, en Église. C'est du réalisme spirituel.

Le péché originel a un aspect empirique et un aspect mystérique :

Audience générale du pape Benoît XVI le 3 décembre 2008 [b1608]

Il existe un aspect empirique, c'est-à-dire une réalité concrète, visible, je dirais tangible pour tous. Et un aspect mystérique, concernant le fondement ontologique de ce fait. La donnée empirique est qu'il existe une contradiction dans notre être. D'une part, chaque homme sait qu'il doit faire le bien et intérieurement il veut aussi le faire. Mais, dans le même temps, il ressent également l'autre impulsion à faire le contraire, à suivre la voie de l'égoïsme, de la violence, de ne faire que ce qui lui plaît tout en sachant qu'il agit ainsi contre le bien, contre Dieu et contre son prochain. Saint Paul, dans sa Lettre aux Romains, a ainsi exprimé cette contradiction dans

notre être : "En effet, ce qui est à ma portée, c'est d'avoir envie de faire le bien, mais non pas de l'accomplir. Je ne réalise pas le bien que je voudrais, mais je fais le mal que je ne voudrais pas" (7, 18-19). Cette contradiction intérieure de notre être n'est pas une théorie. Chacun de nous l'éprouve chaque jour. Et nous voyons surtout autour de nous la prédominance de cette deuxième volonté. Il suffit de penser aux nouvelles quotidiennes sur les injustices, la violence, le mensonge, la luxure. Nous le voyons chaque jour : c'est un fait.

En conséquence de ce pouvoir du mal dans nos âmes s'est développé dans l'histoire un fleuve de boue, qui empoisonne la géographie de l'histoire humaine. Le grand penseur français Blaise Pascal a parlé d'une "seconde nature", qui se superpose à notre nature originelle, bonne. *Cette "seconde nature" fait apparaître le mal comme normal pour l'homme*. Ainsi, l'expression habituelle : "cela est humain" possède aussi une double signification. "Cela est humain" peut vouloir signifier : cet homme est bon, il agit réellement comme devrait agir un homme. Mais "cela est humain" peut également signifier la fausseté : le mal est normal, est humain. Le mal semble être devenu une seconde nature. Cette contradiction de l'être humain, de notre histoire doit susciter, et suscite aujourd'hui aussi, le désir de rédemption. Et, en réalité, le désir que le monde soit changé et la promesse que sera créé un monde de justice, de paix et de bien est présent partout : dans la politique, par exemple, tous parlent de cette nécessité de changer le monde, de créer un monde plus juste. Et cela exprime précisément le désir qu'il y ait une libération de la contradiction dont nous faisons l'expérience en nous-mêmes.

source : `https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20081203.html`

Cette vision d'une seconde nature qui **fait apparaître le mal comme normal pour l'homme** fait que quand on faute on a tendance à dire : "c'est humain". Or c'est "humain d'après la chute", humain d'une humanité défigurée par le péché.

Jean-Paul II dans *Veritatis splendor* montre que parfois on attend de la connaissance et des secours des sciences humaines.

Encyclique *Veritatis splendor* – Jean-Paul II [jp293, §112]

112. Le théologien moraliste doit donc exercer un discernement attentif dans le cadre de la culture actuelle essentiellement scientifique et technique, exposée aux risques du relativisme, du pragmatisme et du positivisme. Du point de vue théologique, les principes moraux ne dépendent pas du moment de l'histoire où on les découvre. En outre, le fait que certains croyants agissent sans suivre les enseignements du Magistère ou qu'ils considèrent à tort comme moralement juste une conduite que leurs pasteurs ont déclarée contraire à la Loi de Dieu, ne peut pas être un argument valable pour réfuter la vérité des normes morales enseignées par l'Église. L'affirmation

> des principes moraux ne relève pas des méthodes empiriques et formelles. Sans contester la validité de ces méthodes, mais aussi sans limiter sa perspective à ces méthodes, la théologie morale, fidèle au sens surnaturel de la foi, prend en considération avant tout la dimension spirituelle du cœur humain et sa vocation à l'amour divin.
>
> En effet, tandis que les sciences humaines, comme toutes les sciences expérimentales, développent une conception empirique et statistique de la « normalité », la foi enseigne que cette normalité porte en elle les traces d'une chute de l'homme par rapport à sa situation originelle, c'est-à-dire qu'elle est blessée par le péché. Seule la foi chrétienne montre à l'homme la voie du retour à l'« origine » (cf. Matthieu 19, 8), une voie souvent bien différente de celle de la normalité empirique. En ce sens, les sciences humaines, malgré la grande valeur des connaissances qu'elles apportent, ne peuvent pas être tenues pour des indicateurs déterminants des normes morales. C'est l'Évangile qui dévoile la vérité intégrale sur l'homme et sur son cheminement moral, et qui ainsi éclaire et avertit les pécheurs en leur annonçant la miséricorde de Dieu qui œuvre sans cesse pour les préserver du désespoir de ne pas pouvoir connaître et observer la Loi de Dieu et aussi de la présomption de pouvoir se sauver sans mérite. Il leur rappelle également la joie du pardon qui, seul, donne la force de reconnaître dans la loi morale une vérité libératrice, une grâce d'espérance, un chemin de vie.
>
> source : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html

Il n'est pas nécessaire d'ajouter de la culpabilité à des désirs qui ne sont pas de mon initiative. Et si c'est moi qui nourris ces pensées, je peux travailler pour me purifier, mais je garderai toujours cette concupiscence.

7.4.2 Il y a lieu d'innocenter le corps.

Souvent, on regarde notre corps avec défiance, malaise, contrariété, comme si c'est lui qui nous faisait chuter. Jean-Paul II rappelle que le mal est d'essence spirituelle.

La concupiscence aura tendance à investir des dynamismes spontanés, mais cela ne fait pas de ces fonctions sensibles ou de mon affectivité des réalités mauvaises en elles-mêmes.

Prenons l'exemple de l'inondation. Elle fait beaucoup de dégâts. C'est mauvais. Mais ça ne fait pas de l'eau en soi-même quelque chose de mauvais.

De même pour la sensibilité affective, la sensibilité sexuelle, etc. Une émotion pourra être débordante. C'est le débordement qui est mauvais, mais pas l'émotion elle-même.

Souvent on rend le corps responsable de ce qui ne vient pas du corps : de ce qui vient de la concupiscence et du mauvais usage de ma liberté. Le corps n'est pas une contrainte que Dieu m'a infligée, c'est un don qu'il m'a fait.

Suite au péché originel, on est facilement dans des attitudes qui ne sont pas justes vis-à-vis de notre corps : soit de vouloir le contraindre, par coercition, en le forçant, soit de vouloir l'évacuer, le négliger, l'accuser, etc. Dans ces cas-là, je ne fais pas

l'œuvre de Dieu. Il nous a créés corps et âme. Ce n'est pas la chair pécheresse qui a fait chuter l'homme, mais c'est la chute de l'homme qui a fait dévier la chair.

St Augustin, La cité de Dieu [augf, livre 14, §3.2]

Notre foi nous enseigne tout autre chose. Elle nous dit que la corruption du corps qui appesantit l'âme n'est pas la cause, mais la peine du premier péché ; de sorte qu'il ne faut pas attribuer tous les désordres à la chair, encore qu'elle excite en nous certains désirs déréglés.

Tamen aliter se habet fides nostra. Nam corruptio corporis, quae aggravat animam (Cf. Sagesse 9, 15), non peccati primi est causa, sed poena ; nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem.

sources : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/citededieu/livre14.htm#_Toc510703278

[b] https://www.augustinus.it/latino/cdd/cdd_14.htm

Jean-Paul II, dans son enseignement sur la théologie du corps va parler du corps et de la sexualité comme une valeur insuffisamment appréciée[3]. Il y dit que, pour le manichéisme, le corps est une antivaleur, mais pour la foi chrétienne, "le corps et la sexualité sont une valeur insuffisamment appréciée"[4]. Est-ce que je peux apprendre à les recevoir différemment et à rendre à la concupiscence ce qui appartient à la concupiscence et à Dieu ce qui est à Dieu ? Comme dit St Paul :

1 Corinthiens 10, 31 [AELF] [grec]

31 Tout ce que vous faites : manger, boire, ou toute autre action, faites-le pour la gloire de Dieu.

Est-ce que ma manière de manger, de travailler, de me fatiguer, de dormir, rend gloire à Dieu ?

Des saints ont vu évoluer leur relation à leur propre corps : par exemple St François qui a demandé pardon à "Frère âne", son corps, car il a reconnu qu'il l'avait un peu trop maltraité.

Jean-Paul II dira que :

[3] cf https://institutdetheologieducorps.org/la-theologie-du-corps/les-catecheses/ et https://www.theologieducorps.fr/book/export/html/47

[4] (TDC 045 – La valeur du corps, §3) https://www.theologieducorps.fr/tdc/tdc-045-la-valeur-du-corps

Audience générale du pape Jean-Paul II le Mercredi 28 mai 1980 [jp280b]

[...] Le domaine de la sexualité humaine semble mettre particulièrement en évidence ce déséquilibre qui jaillit de la concupiscence et spécialement de la « concupiscence du corps ».

source : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800528.html

Jean-Paul II, puis Granados à sa suite, diront que, si ce lieu-là a été particulièrement touché, ce n'est pas parce qu'il est un lieu mineur ou de moindre importance ou valeur. Il n'est donc pas étonnant que, justement à cause de sa valeur importante, l'adversaire l'ait particulièrement ciblé. C'est un lieu où l'on quitte le plus facilement la dynamique de don pour une dynamique de captation. Thomas d'Aquin dit que les plaisirs sexuels ne sont pas les plus grands mais les plus véhéments. Pour ces plaisirs-là on est capable d'utiliser son propre corps ou le corps de l'autre sans égard pour le fait qu'il s'agit du corps d'une personne. Ce sont aussi des lieux de conversions. Ce n'est pas un domaine de moindre prix, mais un domaine qui a un prix immense et c'est pourquoi il est autant attaqué.

7.4.3 Garder à l'esprit la disproportion entre le péché et la grâce.

Nous avons vu le péché originel, les ravages qu'il peut entraîner. Le dernier mot doit revenir à la grâce. Il n'y a pas de commune mesure entre le péché et la grâce, et la surabondance de biens naturels et surnaturels dont Dieu nous comble. C'est bien avec des pécheurs que Dieu fait les saints. Quant au cas de la vierge Marie, elle a aussi été tentée et a dû exercer sa liberté dans le sens du bien, dans le sens de croire sans voir. Tout est possible à celui qui croit.

Audience générale du pape Benoît XVI le 3 décembre 2008 [b1608]

Ce n'est pas tellement Adam, avec les conséquences du péché sur l'humanité, qui se trouve au centre de la scène, mais Jésus Christ et la grâce qui, à travers Lui, a été déversée en abondance sur l'humanité. La répétition du "beaucoup plus" concernant le Christ souligne que le don reçu en Lui dépasse, de beaucoup, le péché d'Adam et les conséquences qu'il produit sur l'humanité, de sorte que Paul peut parvenir à la conclusion : "Mais là où le péché s'était multiplié, la grâce a surabondé" (Rm 5, 20). La comparaison que Paul effectue entre Adam et le Christ met donc en lumière l'infériorité du premier homme par rapport à la prééminence du deuxième.

source : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20081203.html

CEC [CEC92, §389]

389 La doctrine du péché originel est pour ainsi dire « le revers » de la Bonne Nouvelle que Jésus est le Sauveur de tous les hommes, que tous ont besoin du salut et que le salut est offert à tous grâce au Christ. L'Église qui a le sens du Christ (cf. 1 Corinthiens 2, 16) sait bien qu'on ne peut pas toucher à la révélation du péché originel sans porter atteinte au mystère du Christ.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1D.HTM

Chapitre 8

Christologie

8.1 Christologie des titres de Jésus 241
8.1.1 Yeshoua — Dieu sauve 241
8.1.2 Jésus prophète et messie 242
8.1.3 Jésus serviteur de Dieu 244
8.1.4 Jésus Fils de l'Homme et Fils de Dieu 244
8.1.5 Jésus Seigneur 246
8.1.6 Jésus est le royaume 247
8.1.7 Le Christ, l'envoyé du Père 248
8.1.8 Jésus sauveur 249
8.1.9 Jésus *Logos* fait chair 250
8.1.10 Résumé des titres 251
8.2 La théologie et les conciles de la période patristique 252
8.2.1 Les premiers siècles 252
8.2.2 La christologie à Nicée (325) 254
8.2.2.1 Arius et l'arianisme : une hiérarchie au sein de la Trinité 254
8.2.2.2 Arius, Constantin et Athanase 254
8.2.2.3 Convocation du concile par l'empereur Constantin 255
8.2.3 Le concile d'Éphèse (431) 256
8.2.4 Le concile de Chalcédoine (451) 258
8.2.5 Le concile de Constantinople II dit des *Trois Chapitres* (553) . 260
8.2.6 Le concile de Constantinople III (681) 264
8.2.7 Principaux conciles du 1er millénaire 267
8.3 Convenances et motif de l'incarnation 267
8.3.1 La convenance de l'incarnation — [ST72, III^a q. 1 a. 1] 267
8.3.2 Le motif de l'incarnation — [ST72, III^a q. 1 a. 2, 3, 4] 269
8.3.3 La fin de l'incarnation 271
8.4 L'union selon l'hypostase 271
8.4.1 La mission visible du Verbe et la préexistence du Christ — [ST72, III^a q. 2 a. 1] 272

8.4.2 L'union selon la personne 273
8.4.3 L'instrumentalité de l'humanité du Christ 275
8.4.4 La médiation et le sacerdoce du Christ 276
8.4.4.1 Fonction prophétique : le Christ prophète. 278
8.4.4.2 Fonction sacerdotale : le Christ prêtre. 279
8.4.4.3 Fonction royale : le Christ roi. 280
8.4.5 La kénose du Verbe 281
8.5 La perfection de la grâce dans le Christ 283
8.5.1 Qu'est-ce que la grâce ? 284
8.5.2 Les trois grâces du Christ ([ST72, III^a, q. 1 à q. 8]) 287
8.5.3 Grâce de l'union hypostatique 289
8.5.4 Grâce sanctifiante des vertus et des dons 290
8.5.4.1 Vertus théologales 291
8.5.4.2 Vertus morales 297
8.5.4.3 Plénitude des dons du Saint-Esprit 298
8.5.5 Grâce capitale 302
8.6 Perfections et humanité du Christ 303
8.6.1 Perfection de la grâce 304
8.6.2 Les perfections humaines assumées par le Christ 304
8.6.2.1 Connaissance du Christ — les perfections de la science ([ST72, III^a q. 9-q. 11]) 305
8.6.2.2 La conscience et la volonté du Christ 312
8.6.2.3 Le Christ préservé de certaines imperfections humaines 314
8.6.2.4 La puissance ([ST72, III^a q. 13]) 314
8.6.2.5 La prière du Christ ([ST72, III^a q. 21]) 315
8.6.3 Passions assumées par le Christ 316
8.6.3.1 Les déficiences corporelles ([ST72, III^a q. 14]) . . . 316
8.6.3.2 Les déficiences de l'âme ([ST72, III^a q. 15]) 319
8.6.3.3 Liens dans la *Somme Théologique* 321
8.7 Passion du Christ et rédemption 322
8.7.1 Rédemption – Le Christ rédempteur 322
8.7.1.1 La Trinité Rédemptrice 322
8.7.1.2 La passion du Verbe de Dieu 324
8.7.1.3 Le Christ représente toute l'humanité rachetée . . 326
8.7.1.4 La mort du Christ comme condition du pardon de Dieu 331
8.7.2 Théologie de la rédemption — les modalités de la rédemption 332
8.7.2.1 Modalités de la rédemption 332
8.7.2.2 Le mérite du Christ ([ST72, III^a q. 48 a.1]) 336
8.7.2.3 La satisfaction et l'expiation du Christ ([ST72, III^a q. 48 a. 2]) 338
8.7.2.4 Le sacrifice du Christ ([ST72, III^a q. 48 a. 3]) 342
8.7.2.5 Le rachat par le Christ ([ST72, III^a q. 48 a. 4]) . . . 345
8.7.2.6 L'efficience rédemptrice ([ST72, III^a q. 48 a. 6]) . . 349
8.7.2.7 La descente aux enfers ([ST72, III^a q. 52]) 351

8.8 De la résurrection à la Pentecôte 356
8.8.1 La foi chrétienne en l'évènement de la résurrection — [ST72, III^a, q. 53-56] 357
8.8.2 La théologie du corps ressuscité de Jésus 358
8.8.3 L'Ascension 362
8.8.4 La session à la droite de Dieu [ST72, III^a, q. 58] 364
8.8.5 La Pentecôte 366

On va s'intéresser, ici, plus spécifiquement au Christ. Dans un premier temps, on cherchera à voir comment le Christ est présenté ou se présente dans le Nouveau Testament. Ensuite on verra comment, lors des premiers siècles, la période des pères de l'Église, la théologie permet d'affiner notre compréhension du Christ. Les conciles répondent ainsi aux erreurs de doctrines ou hérésies et permettent de spécifier, de clarifier, cette christologie. Le Christ humain ou divin ? Une nature, deux natures ? Quid de sa volonté ? Une volonté, deux volontés ?

Les sections suivantes présentent certaines questions relatives au Christ de la *Somme Théologique* [ST72] de St Thomas, *Tertia pars* : pourquoi Dieu s'est-il incarné ? Était-ce nécessaire ? Pourquoi l'a-t-il fait ? Pourquoi l'incarnation de la personne du Fils et pas des autres personnes de la Trinité ? Quelle mission sert cette incarnation ?

8.1 Christologie des titres de Jésus

Nous allons d'abord étudier un élément de la Christologie, dans le Nouveau Testament, en regardant comment Jésus est nommé dans les évangiles, comment il est désigné, mais aussi comment lui-même se désigne, et souvent d'une façon étonnante.

On parle de la *Christologie des titres de Jésus*, de la *titulature* de Jésus.

8.1.1 Yeshoua — Dieu sauve

Le premier terme est bien Yeshoua ישוע qui signifie "Dieu sauve". C'est à la fois un *nom d'identité* et un *nom de mission*.

Nom d'identité. C'est le nom qui nous est rapporté chez St Matthieu et St Luc, lors de l'annonciation. L'ange Gabriel : on l'appellera Jésus, le Fils du Très Haut. Par exemple, chez St Luc :

Luc 1, 31–32 [AELF] [grec]

31 Voici que tu vas concevoir et enfanter un fils ; tu lui donneras le nom de Jésus.
32 Il sera grand, il sera appelé Fils du Très-Haut ; [...]

Le Très Haut, c'est Dieu lui-même.

Nom de mission. On parle aussi de *nom de mission* parce que ce prénom, Jésus, signifie que Dieu va accomplir quelque chose, quelque chose de positif à l'égard des hommes. Il va les sauver, apporter un salut, les sauver du péché.

Le terme qui revient le plus souvent dans ce nom de mission est un terme de rachat, de rédemption : Jésus le rédempteur. Il sauve car il est le rédempteur. Il opère une rédemption. Dieu est rédempteur. Ici, Dieu est Jésus en tant qu'il opère une œuvre de salut, de rédemption. Le mot salut est plus large que celui de rédemption, nous reviendrons sur ces notions plus loin dans le chapitre.

Chaque prénom a une signification particulière, mais ce n'est pas souvent un nom de mission. Pour Jésus, c'est bien le cas. Yeshoua renvoie aussi à Josué, Yehoshuah, יהושע. Jésus représente Dieu. Il agit au nom de Dieu, mais est comme Dieu en personne (c'est plus qu'un *comme*. Il y a plus dans Jésus que dans Josué).

8.1.2 Jésus prophète et messie

Jésus prophète. Jésus ne dit jamais qu'il est un prophète. Mais il est désigné comme tel, ou plutôt, on cherche à savoir quel type de prophète il est.

Au premier siècle, on attend plusieurs types de prophètes, par exemple des anciens prophètes qui se manifestent de nouveau, comme Élie parti sur son char de feu. Jésus n'est cependant pas Élie qui revient. La même question s'est posée pour Jean-Baptiste. Il est un prophète, de quoi et de qui ? Pour Jésus, est-il un nouveau prophète ou Élie ? Est-il le *prophète eschatologique* : celui attendu, qui précéderait la venue de Dieu et rétablirait Israël dans sa dignité première ? Israël est alors occupé par les romains. Ce qui est vécu comme une injustice. Ce royaume a été donné par Dieu à Israël. Dieu va donc venir chasser ces envahisseurs.

Les juifs voient Jésus agir, se déplacer de lieu en lieu, ce que ne font pas les rabbis habituellement. Ces derniers ont des disciples, mais se déplacent rarement. Est-il le signe que Dieu va faire quelque chose pour son peuple ? La même question se pose pour Jean-Baptiste. Quel est le lien entre Jean-Baptiste et Jésus ? Annonce-t-il Jésus ? Souvent, un prophète en annonce un autre. Si Jean-Baptiste annonce bien un autre prophète, annonce-t-il Jésus ? À un moment, il le désigne comme tel.

Jean 1, 21–27 [AELF] [grec]

[21] Ils lui demandèrent : « Alors qu'en est-il ? Es-tu le prophète Élie ? » Il répondit : « Je ne le suis pas. – Es-tu le Prophète annoncé ? » Il répondit : « Non. »
[22] Alors ils lui dirent : « Qui es-tu ? Il faut que nous donnions une réponse à ceux qui nous ont envoyés. Que dis-tu sur toi-même ? »
[23] Il répondit : « Je suis la voix de celui qui crie dans le désert : Redressez le chemin du Seigneur, comme a dit le prophète Isaïe. »
[24] Or, ils avaient été envoyés de la part des pharisiens.
[25] Ils lui posèrent encore cette question : « Pourquoi donc baptises-tu, si tu n'es ni le Christ, ni Élie, ni le Prophète ? »
[26] Jean leur répondit : « Moi, je baptise dans l'eau. Mais au milieu de

vous se tient celui que vous ne connaissez pas ;
27 c'est lui qui vient derrière moi, et je ne suis pas digne de délier la courroie de sa sandale. »

On retrouve des textes similaires dans les évangiles synoptiques. Il ne faut cependant pas penser que les juifs du Ier siècle partagent de manière unanime les mêmes attentes. Le judaïsme est divers, multiple.

Jésus messie ? Jésus prophète eschatologique ? Si Jésus est un prophète, quel type de prophète est-il ? Est-il le prophète qui annonce la venue de Dieu, l'établissement du royaume d'Israël ? Est-il le messie ? Par exemple, Jean-Baptiste n'est pas désigné comme le messie.

Jésus pourrait être le *prophète eschatologique* ou le *messie* ou les deux. Messie, משיח *mashia'h* ou *meshi'ha* signifie l'oint du seigneur - qui donnera Christ, messie. Est-il le messie ? Jésus ne dit jamais qu'il est un prophète, même s'il prophétise, pas plus qu'il ne dit qu'il est le messie.

Le messie auquel les juifs font référence est un messie de type politique : il va mettre dehors ces romains qui souillent la terre sainte. Le messie parle au nom de Dieu, il est l'oint du seigneur, comme un guerrier, il va repousser les romains. Mais Jésus ne met pas les romains dehors. Et il ne se présente pas comme un messie politique : par exemple, dans sa réponse aux pharisiens, "il faut rendre à César" que l'on retrouve dans Matthieu 22, 17–21, Marc 12, 14–17 et Luc 20, 21–25.

Matthieu 22, 17–21 [AELF] [grec]

17 Alors, donne-nous ton avis : Est-il permis, oui ou non, de payer l'impôt à César, l'empereur ? »
18 Connaissant leur perversité, Jésus dit : « Hypocrites ! pourquoi voulez-vous me mettre à l'épreuve ?
19 Montrez-moi la monnaie de l'impôt. » Ils lui présentèrent une pièce d'un denier.
20 Il leur dit : « Cette effigie et cette inscription, de qui sont-elles ? »
21 Ils répondirent : « De César. » Alors il leur dit : « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. »

Nous interprétons plutôt ce titre dans la distinction temporel/spirituel. Pour l'époque, c'est plutôt interprété comme le fait que Jésus ne rejette pas César.

Jésus annonce de rares fois qu'il est le messie, mais jamais à des juifs. Par exemple, il le dit à une samaritaine ou à Pilate. Le monde sémitique est un monde divers et parfois divisé : les relations entre samaritains et pharisiens sont très mauvaises. De plus, les saducéens attendraient plutôt un messie prêtre qu'un messie prophète.

Jésus ne dit pas qu'il est prêtre, ni qu'il est messie, sauf à des étrangers. Pilate ne comprend pas, car, pour lui, le problème est politique. Et pour Pilate, reconnaître un

rôle de messie, c'est signifier un danger pour Rome, car cela revient à assumer une fonction politique, ce que Jésus ne revendiquait pas.

Pharisiens, scribes et saducéens. Jésus rencontre fréquemment des groupes comme les pharisiens, les scribes, les saducéens. Les pharisiens forment un groupe religieux qui accentue un rigorisme moral. Ils ne sont pas en accord avec les saducéens. Les saducéens sont une classe sacerdotale et aristocratique qui se compromet avec le pouvoir romain. Ils sont perçus par certains comme des collabos. Ils ont de l'argent, ils occupent les hauts postes. Les saducéens font ça pour que le culte continue. De plus, si les saducéens sont en opposition avec les pharisiens, ces derniers sont très rigoureux par rapport à la morale. Dans le langage courant, on dit pharisien pour dire hypocrite, mais les pharisiens ne sont pas nécessairement hypocrites : ils sont très exigeants avec eux-mêmes d'abord, puis avec les autres ensuite.

On peut être scribe, docteur de la loi, et être pharisien, mais on se distingue des saducéens par cette exigence morale. En particulier, ces derniers ne croient pas en la résurrection.

8.1.3 Jésus serviteur de Dieu

Quand Jésus parle de lui-même, il parle du serviteur. À l'époque, on n'attendait pas un messie-serviteur, ni un prophète-serviteur.

Jésus parle de lui-même comme d'un serviteur. Il fait référence au livre d'Isaïe (Is 42). Les juifs le connaissent, mais dans le judaïsme contemporain de Jésus, on n'insiste pas sur la figure du serviteur.

> **Isaïe 42, 1** [AELF] [hébreu]
>
> 1 Voici mon serviteur que je soutiens, mon élu qui a toute ma faveur.
> J'ai fait reposer sur lui mon esprit ; aux nations, il proclamera le droit.

Un certain nombre de juifs sont déroutés par cette prédication. Serviteur, παῖς *pais*, enfant, fils.

8.1.4 Jésus Fils de l'Homme et Fils de Dieu

Troisièmement, Jésus ajoute un autre titre : Fils de l'homme.

Fils de l'homme.

> **Marc 10, 45** [AELF] [grec]
>
> 45 car le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir,
> et donner sa vie en rançon pour la multitude. »

Quand Jésus dit cela, se désigne-t-il ou en désigne-t-il un autre ? Il a l'air de parler de lui. Mais cette notion de *Fils de l'homme* est déroutante.

Les livres d'Ezekiel et de Daniel parlent de l'*ancien des jours*, une ancienne manière de parler de Dieu.

Jésus dit qu'il vient d'en haut. Mais on connaît son père et sa mère, Joseph et Marie. Il est de chez nous et il parle d'un fils de l'homme, qui a l'air de le désigner, mais qui vient de l'ancien des jours. C'est un titre inattendu. Messie et prophète sont des notions plus classiques ou attendues, mais *fils de l'homme* est un titre déroutant. Que cela signifie-t-il ? Pourquoi faire ? Jésus serait donc un serviteur, un fils de l'homme, qui vient de Dieu.

Reprenons la citation de Marc 10, 45 :

Marc 10, 45 [AELF] [grec]

45 car le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie en rançon pour la multitude. »

Il est d'en haut comme *fils de l'homme*, d'en bas comme *serviteur*, et il opère une rédemption. Donner sa vie, déposer sa vie, cela veut dire, en termes sémantiques, "offrir un sacrifice", un sacrifice de rédemption. Pour les juifs, il est normal d'offrir des sacrifices pour obtenir la rédemption qui vient de Dieu. Mais que ce soit le fils de l'homme, qu'il vienne de Dieu, d'en haut, c'est étrange. Les juifs sont perplexes.

La pédagogie de Jésus a été de faire comprendre petit à petit aux apôtres qui étaient lents à comprendre, qu'il ne venait pas que de la Terre mais aussi du Ciel, qu'il était plus qu'un prophète, plus que Jonas, qu'il était le messie, le messie accompli, le Dieu messie.

Jésus utilise beaucoup le terme de fils de l'homme au présent quand il parle de lui à la troisième personne, et dans l'avenir prochain, pour la fin des temps, quand il parle du fils de l'homme qui va venir sur les nuées du ciel. Dans ces cas-là, parle-t-il de lui ou d'un autre ? Les juifs attendent comme nous la fin des temps. Y a-t-il deux fils de l'homme ou un seul ? Certains juifs essayent de lui poser des questions, mais Jésus ne se laisse pas faire : il surprend et ne se laisse pas dicter ce qu'il doit dire. Au début, tout se passe bien. Il est thaumaturge, c'est-à-dire guérisseur, il accomplit des miracles. Après, il pose des actes ou dit des choses plus difficiles à accepter : il pardonne les péchés. Or, seul Dieu pardonne les péchés. Ce fils de l'homme prétend pardonner les péchés. Il est prétentieux.

Judas est par exemple quelqu'un qui a été dérouté par ce qu'a dit et fait Jésus. Il attend un messie politique, tout-puissant, et obtient un serviteur, fils de l'homme. Judas est un déçu de Jésus et il y a certainement d'autres juifs comme lui.

Fils de Dieu. On peut comprendre ce terme de fils de Dieu au sens large et au sens strict.

Au sens large, les anges comme les hommes sont fils de Dieu. Nous pouvons tous nous affirmer fils de Dieu. Au sens strict, il est le fils unique de Dieu, c'est-à-dire au sens des actes des apôtres qui nous donnent la définition chrétienne du Christ.

Pour un juif du Ier siècle, cela veut dire qu'étant membre du peuple élu, il appartient au peuple divin. Cela ne veut pas nécessairement dire ce que nous on entend. Cependant, comme pour d'autres questions, quand on lui demande : "Es-tu le fils de Dieu ?" Il ne répond pas. Il ne se laisse jamais dicter ce qu'il doit dire.

Après la résurrection, le titre de *Fils de l'Homme* est remplacé par *Fils de Dieu*, au sens strict. En grec, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου devient Ο γιος του Θεού Ce titre de *Fils de l'Homme* n'apparaît que dans les évangiles. Dans la suite, on dira *le Fils de Dieu*, pas *un fils de Dieu*. Le Fils unique. Fils unique de qui ? du Père !

Jésus dit de lui qu'il est le Fils et qu'il est le Fils du Père. Dieu est son père à un titre particulier : « Mon père et votre père ». Le père du Fils de Dieu, de lui le Fils unique du Père. On le voit lors du baptême ou de la transfiguration, « son Fils en qui il a mis tout son amour ».

Matthieu 3, 17 [AELF] [grec]

17 Et des cieux, une voix disait : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je trouve ma joie. »

Luc 20, 17 [AELF] [grec]

17 Jésus reprend : « Ne me retiens pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père. Va trouver mes frères pour leur dire que je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. »

On peut comprendre l'expression *mettre son amour en quelqu'un*, mais que signifie *mettre tout son amour* ? C'est son maximum, sa plénitude. Il est le Fils, en tant qu'homme. C'est Jésus en tant qu'homme.

8.1.5 Jésus Seigneur

Jésus est κύριος, *Kyrios* en grec. Cela veut dire *Seigneur*. Ici aussi, on peut interpréter ce terme dans un sens faible et dans un sens fort. En grec, ou en araméen, on dit seigneur, pour quelqu'un qui a une dignité particulière, qui est honorable. C'est le sens faible.

Ensuite, on peut utiliser le terme de Seigneur pour parler de Dieu. — ὁ θεός *o theós*, en grec. Cela veut dire Dieu mais est réservé à Dieu créateur ; — κύριος *Kyrios*, pour Jésus en tant qu'il est Dieu.

La première communauté chrétienne va utiliser ces titres : ὁ θεός *o theós* (Dieu créateur, le Père) vs le Fils, Seigneur, dans un sens fort. Il est Dieu comme le Père est Dieu, non pas un Dieu d'ordre second. Jésus est affirmé κύριος *Kyrios*, comme Dieu, pas plus pas moins.

Il y a un seul Dieu qui est Père et Fils. Nous sommes dans un **monothéisme trinitaire**. Ici, nous nous focalisons sur le Christ.

Ce titre de seigneur prend de plus en plus de place dans l'Église primitive. Et le terme de Fils de l'homme sera un peu oublié. Ce sont les racines juives de notre foi chrétienne : Jésus Christ, Jésus le Christ, qui est le Seigneur, notre Seigneur. Il est bien le messie, un messie particulier, mais il est le Seigneur.

Pour un juif du Ier siècle il n'allait pas de soi que le messie était Dieu. Il était certainement plus généralement compris comme l'oint du Seigneur, mais subordonné à Dieu, pas Dieu lui-même.

Jésus parle avec autorité. Dans la manière dont Jésus parle de lui, on retrouve à la fois des éléments dans la continuité de la foi juive mais également des éléments de discontinuité. Pendant la période des 3 ans de sa vie publique, on voit les interrogations de ses contemporains, y compris de ses apôtres. Ce qui frappe, c'est l'autorité avec laquelle il parle.

Les prophètes disent "Dieu me dit que" ou "Dieu m'a dit de dire que". Jésus parle différemment. Il dit : "Moi je vous dis que" ou encore "Amen, amen, je vous le dis". C'est étonnant. Il parle comme Dieu. C'est un *je* emphatique, un *Je* divin. Il se prend pour Dieu. Il pardonne les péchés, alors qu'habituellement, les prêtres le font "au nom de Dieu".

8.1.6 Jésus est le royaume

Jésus parle souvent d'un royaume, d'un royaume en train de venir. Jésus reprend la prédication de Jean-Baptiste : le royaume est proche. Mais quel est ce royaume ? S'agit-il d'Israël ? Il n'a pas l'air de parler du royaume d'Israël.

Jean 18, 36 [AELF] [grec]

36 Jésus déclara : « Ma royauté n'est pas de ce monde ; [...]

Quel est donc ce royaume "pas de ce monde" ? C'est le royaume de Dieu. Il s'approche quand Jésus est là. Ou, dit autrement, quand Jésus est présent, il y a le royaume de Dieu. Jésus est le royaume de Dieu. Il étend ce royaume aux douze apôtres.

Marc 4, 10–11 [AELF] [grec]

10 Quand il resta seul, ceux qui étaient autour de lui avec les Douze l'interrogeaient sur les paraboles.
11 Il leur disait : « C'est à vous qu'est donné le mystère du royaume de Dieu ;

C'est vous qui détiendrez les clés du royaume. C'est ce qu'il dit à Pierre. Pierre n'avait rien compris. Il avait confessé que Jésus était le Fils de Dieu, mais "Ce n'est pas de toi que tu dis ça ...."

Matthieu 16, 16–19 [AELF] [grec]

16 Alors Simon-Pierre prit la parole et dit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ! »
17 Prenant la parole à son tour, Jésus lui dit : « Heureux es-tu, Simon fils de Yonas : ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est aux cieux.
18 Et moi, je te le déclare : Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église ; et la puissance de la Mort ne l'emportera pas sur elle.
19 Je te donnerai les clés du royaume des Cieux : tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux. »

Il y a comme une identité entre Jésus et le royaume et il étend ce royaume à d'autres. Quel est pour nous, maintenant, ce royaume ? C'est l'Église ! Le royaume de Dieu, c'est le royaume de la grâce et de la charité. Tout ce qui n'est pas grâce et charité dans l'Église n'est pas l'Église. Le royaume, c'est le Christ et c'est l'Église du Christ.

8.1.7 Le Christ, l'envoyé du Père

On retrouve ce titre dans St Paul. C'est Jésus qui le dit d'abord. Il dit "Je suis venu."

Luc 12, 49 [AELF] [grec]

49 Je suis venu apporter un feu sur la terre, [...]

Jean 10, 10 [AELF] [grec]

10 [...] Moi, je suis venu pour que les brebis aient la vie, la vie en abondance.

Jean 16, 28 [AELF] [grec]

28 Je suis sorti du Père, et je suis venu dans le monde ; maintenant, je quitte le monde, et je pars vers le Père.

Qu'est-ce que cela signifie ? D'où vient-il, puisqu'il vient d'ailleurs ? Il vient de l'*ancien des jours* puisqu'il dit qu'il est le Fils de l'homme.

On parle d'*exitus reditus*[1] : je suis sorti du Père et je vais y retourner. Il fait cela

[1] *exitus reditus* désigne aussi le mouvement général : tout vient de Dieu et est appelé à y retourner

pour que nous retournions avec lui. Il est l'envoyé du Père, mais il n'est pas seulement un ambassadeur. Un apôtre, un prêtre est un ambassadeur. C'est d'ailleurs comme cela que St Paul les appelle.

2 Corinthiens 5, 20 [AELF] [grec]

[20] Nous sommes donc les ambassadeurs du Christ, et par nous c'est Dieu lui-même qui lance un appel : nous le demandons au nom du Christ, laissez-vous réconcilier avec Dieu.

Une christologie judéo-chrétienne voyait Jésus comme l'ange par excellence : on dit encore aujourd'hui, dans les litanies, Jésus, l'*ange du grand conseil*. C'est un héritage de la tradition judéo-chrétienne du Ier siècle, quand l'Église s'est vraiment séparée du judaïsme, en 133. Quand St Paul parle de l'envoyé du Père, c'est un titre transcendant. C'est un titre qui vient d'en haut. Il doit donc y retourner.

Jean 14, 2–3 [AELF] [grec]

[02] Dans la maison de mon Père, il y a de nombreuses demeures ; sinon, vous aurais-je dit : "Je pars vous préparer une place" ?
[03] Quand je serai parti vous préparer une place, je reviendrai et je vous emmènerai auprès de moi, afin que là où je suis, vous soyez, vous aussi.

8.1.8 Jésus sauveur

Dans l'Église primitive, on va beaucoup insister sur ce titre : sauveur, rédempteur. La mission de Jésus est une mission de salut. Il nous sauve par deux choses : son enseignement et ses actes.

Son enseignement. C'est un rabbi, un maître qui nous enseigne ce que nous devons savoir de Dieu. La prédication de Jésus est salutaire. C'est un prêcheur. Il est sauveur en tant qu'il est illuminateur : il éclaire nos esprits et nos âmes, comme l'écrit St Jean, Jésus nous fait connaître le Père.

Jean 1, 9 [AELF] [grec]

[09] Le Verbe était la vraie Lumière, qui éclaire tout homme en venant dans le monde.

Ses actes. Il nous sauve par ses actes, par son action. St Thomas d'Aquin dit *acta et passa incarne*

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] Prologue]

Au sujet du Sauveur, il nous faudra étudier : [...] La vie et les souffrances du Dieu incarné.
secunda de his quae per ipsum salvatorem nostrum, idest Deum incarnatum, sunt acta et passa.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128253879
[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4000.html

On ne parle pas, ici, seulement de la croix, les miracles sont aussi les signes du royaume, un royaume qui est salut pour nous. Jésus est le vrai guérisseur. Il y avait déjà eu des guérisseurs avant lui, mais quand il guérit, il fait comprendre que la guérison des péchés est plus importante que celle du corps. La guérison du corps est le signe d'une guérison plus profonde : celle du cœur.

8.1.9 Jésus *Logos* fait chair

Le sommet de l'Évangile se retrouve dans le prologue de St Jean. C'est très présent dans tout l'évangile de St Jean : Jésus est le *logos*, la parole, la raison, l'intelligence du Père, la conception du Père. Il est celui en qui tout est contenu, le dessein de Dieu, etc.

Ce *logos* qui est Dieu, qui vient de Dieu, qui est tourné vers Dieu : πρὸς τὸν θεόν, *pro ton Theon*.

Jean 1, 1 [AELF] [grec]

1 AU COMMENCEMENT était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu.
ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.
En archē ēn ho Logos kai ho Logos ēn pro ton Theon kai Theos ēn ho Logos.

Le Fils est tourné vers le Père, et le Père vers le Fils. Et le Fils s'incarne : "et il a habité parmi nous".

Jean 1, 4 [AELF] [grec]

4 Et le Verbe s'est fait chair, il a habité parmi nous [...]

Le *logos*, qui est éternellement Dieu, s'est *inhumané* comme disent les Pères. Il s'est fait chair, corps et âme à la fois. Pour un juif, chair veut dire les deux.

Il est devenu homme, comme nous, mais cependant pas tout à fait comme nous. En effet, il est né en vertu d'une action divine, conçu d'une vierge, né d'une vierge, ce qui n'est pas notre cas. Tout comme nous, il a une humanité, mais il est le Fils de Dieu qui s'est fait homme.

Pour les anciens, le fait que Jésus, qui est le *logos*, se soit fait homme de la vierge Marie est un signe. Cela signifie qu'il vient créer un monde nouveau, d'où l'insistance des Pères des premiers siècles sur la naissance d'une vierge. C'était indispensable pour le Fils de Dieu fait homme.

Corollaire : la virginité de Marie. St Cyrille parle de Marie, mère de Dieu : Θεοτόκος *Théotokos*, Dieu en tant qu'homme. Marie n'est pas la mère de la divinité. Marie a donné naissance humaine au Fils de Dieu. Pour les chrétiens du Ier siècle, la virginité avant l'enfantement, pendant et après l'enfantement, est indéniable.

Cette virginité est contestée uniquement à partir du XVIe/XVIIe siècle. Même Luther croyait en la virginité perpétuelle de Marie. C'est seulement 100 ans après que les protestants ont remis en cause cette virginité.

8.1.10 Résumé des titres

Pour synthétiser ces titres, on peut remarquer que Jésus ne dit jamais explicitement qui il est, ou alors en utilisant des titres inattendus, comme serviteur ou Fils de l'homme. Jésus combine plusieurs titres de façon très spécifique.

Jésus est le messie, il est un prophète, mais il est plus qu'un prophète. Les juifs de l'époque ont du mal à le cerner : est-il le messie qui va rétablir Israël dans ses droits ? Le Fils de David qui doit repousser les romains ?

Il n'a pas beaucoup de relations en dehors du peuple juif. Il argumente d'ailleurs qu'il est là pour le peuple d'Israël.

Matthieu 15, 24 [AELF] [grec]

24 Jésus répondit : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. »

Mais il guérit cependant un fils de Romain :

Jean 4, 46 ; 50 [AELF] [grec]

46 [...] Or, il y avait un fonctionnaire royal, dont le fils était malade à Capharnaüm.
[...]
50 Jésus lui répond : « Va, ton fils est vivant. » L'homme crut à la parole que Jésus lui avait dite et il partit.

Il n'a pas non plus de connivence avec les saducéens. Jean-Baptiste, lui, est fils de prêtre. Il s'en est démarqué, mais c'est son origine. Un fils de prêtre est prêtre. On ne dit pas cependant que Jean-Baptiste est prêtre. Dans l'épître aux Hébreux (cf. Hébreux 5, 6 ; 10 ; 6, 20), il est dit que Jésus est le vrai prêtre selon l'ordre de Melchisedek et que son sacrifice libère l'homme.

Hébreux 6, 20 [AELF] [grec]

20 [...] Jésus est entré pour nous en précurseur [dans le Sanctuaire], lui qui est devenu grand prêtre de l'ordre de Melkisédek pour l'éternité.

Mais on ne dit pas que Jésus est prêtre lévite. Il est à la fois le prêtre, l'autel et la victime (*Hostia*).

Hébreux 10, 12 [AELF] [grec]

12 Jésus Christ, au contraire, après avoir offert pour les péchés un unique sacrifice, s'est assis pour toujours à la droite de Dieu.
hic autem unam pro peccatis offerens hostiam, in sempiternum sedet in dextera Dei,
οὗτος δὲ μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ,

Après sa mort, on lui attribue des titres qui prendront une valeur éminente : il est *Fils de Dieu* et *Seigneur*. Ces deux titres sont plutôt des titres divins.

Avec St Jean, on atteint le summum, dans le prologue, Jésus est déclaré *logos*, pensée du Père, parole du Père, raison du Père, tout est contenu en lui.

8.2 La théologie et les conciles de la période patristique

8.2.1 Les premiers siècles

Les premiers siècles sont le temps de l'établissement du canon du Nouveau Testament. Les chrétiens, en même temps qu'ils établissent leur canon, font face à de nombreuses erreurs à propos du Christ.

Ces erreurs concernent l'humanité du Christ, et d'autres la divinité du Christ. On va se demander, par exemple, comment rendre compte de la divinité de Jésus si Dieu est un : un seul Dieu, mais cependant Jésus est Dieu. Est-il un Dieu en second ? Un autre Dieu que le Dieu créateur ? Car lui, il est né.

Pour d'autres, il est vraiment Dieu, mais est-il homme, un homme comme nous ? A-t-il besoin d'être homme pour nous sauver ? Il suffit peut-être d'en avoir l'apparence.

Des noms ont été donnés à ces erreurs, pour pouvoir les désigner précisément. Mais c'est plus un travail d'historiens de l'Église.

Les deux premières erreurs qui sont arrivées très tôt dans l'histoire de l'Église, et qui ont été très longues à déraciner dans le christianisme sont le gnosticisme et le

docétisme.

Gnosticisme Le gnosticisme vient de gnose qui veut dire connaissance. Il y a une idée de salut, mais par la connaissance. Dans cette vision, ce qu'il y a de plus haut dans l'homme, c'est la connaissance, et c'est par la connaissance que l'homme accède aux choses les plus hautes. Cette vision correspond à un intellectualisme religieux, d'origine hellénistique. On parle aussi de judaïsme de tendance gnosticisante, un judaïsme imprégné d'hellénisme, de philosophie grecque.

C'est un système très élaboré, intelligent, très séduisant, notamment dans les milieux savants, cultivés, du monde grec ou du monde juif qui vit dans la diaspora. C'est un système très complet, très organisé, très organique. Organique, car il y a Dieu qui est l'Être, l'Un duquel proviennent, par voie descendante, par processions nécessaires, tous les êtres jusqu'au dernier, l'homme. Mais dans ce processus quasi nécessaire depuis l'Un ineffable, indivisible, transcendant jusqu'au nous, il s'est produit une catastrophe. Dans la hiérarchie des êtres, il y a eu un refroidissement et les âmes se sont refroidies et matérialisées. La matière s'oppose à l'esprit et l'esprit au corps. Les hommes se sont englués dans la matière. Ce Gnosticisme est empreint d'anti-matérialisme, au prix d'une dépréciation de la matière dont Dieu est pourtant le créateur. C'est un peu l'opposé du monde contemporain où, désormais, le matérialisme est roi.

Dans cette vision, les hommes peuvent s'élever, se séparer de la matière en se tournant vers l'Être. Leur destinée est de revenir aux principes, aux premiers principes. Quand on descend dans l'échelle des êtres, on arrive à la matière qui est vile. L'homme ne peut être sauvé que par l'esprit.

Pour la gnose, Jésus est un esprit, un esprit supérieur, qui a pris l'apparence d'un corps.

Docétisme La seconde grande hérésie des premiers siècles est le docétisme. Pour les docètes, Jésus n'a qu'une apparence humaine. Quel est l'intérêt pour Dieu de se faire matériel ? Le gnosticisme devient docétisme, mais il y a des docètes qui ne sont pas gnosticistes. Pour les docètes, Dieu s'est fait homme, il a pris l'apparence humaine. Dieu doit conduire les hommes du visible à l'invisible mais il a besoin de l'apparence. Cette apparence suffit, il n'a pas besoin de vraiment s'incarner. C'est nous qui devenons Dieu en revenant à Dieu. Dieu n'a pas besoin d'être homme. Être homme, c'est incompatible avec Dieu.

Pour les musulmans aussi, Dieu ne peut pas se faire homme. Dieu reste transcendant, créateur et l'homme doit se tourner vers Dieu, se soumettre à Dieu. Ils peuvent dire que, connaissant ce que nous savons de Dieu, il ne peut pas être homme. Cela dégraderait sa divinité : un Dieu sujet à la souffrance, à la mort, alors que nous savons que Dieu est vie pure, qu'il est éternel, immuable.

Ceci est vrai sous un certain rapport, mais, pour nous chrétiens, il s'est justement fait homme pour nous sauver et être capable de souffrir.

Ces deux erreurs des premiers siècles vont durer un certain temps et réapparaîtront au fil des siècles. Dans ces deux cas, le système théologique est sophistiqué, alors que le christianisme est perçu, par eux, comme une religion pauvre, de personnes moins savantes. C'est au nom d'une haute idée de Dieu que des chrétiens ont cédé

au docétisme. On ne peut pas être homme et Dieu en même temps. On ne peut pas être illimité et limité en même temps. C'est par souci de pédagogie qu'il a pris une apparence humaine.

8.2.2 La christologie à Nicée (325)

Ces deux doctrines ont persisté un peu après le IIIe siècle.

Ce sont les principales doctrines ayant existé mais il y en a eu beaucoup d'autres. L'erreur est beaucoup plus séduisante que la vérité.

Puis va apparaître au début du IVe siècle : l'arianisme, proposé par Arius (250-336) du diocèse d'Alexandrie et son comparse Aétius d'Antioche (300-367).

8.2.2.1 Arius et l'arianisme : une hiérarchie au sein de la Trinité

Pour Arius, le Verbe *Logos* est Dieu, mais c'est un Dieu en second. Dieu *Otheos* le Père est le Dieu créateur, puis vient ensuite le Seigneur *Logos*, un Dieu en second. Le Père est plus grand que le Fils. D'ailleurs, Jésus le dit. Il y a donc plus de divinité dans le Père que dans le Fils.

> **Jean 14, 28** [AELF] [grec]
>
> [28] Vous avez entendu ce que je vous ai dit : Je m'en vais, et je reviens vers vous. Si vous m'aimiez, vous seriez dans la joie puisque je pars vers le Père, car le Père est plus grand que moi.

Otheos est incréé, alors que *Logos* est créé. Le Verbe de Dieu, celui qui s'est fait homme, est créé. Il est engendré, or tout ce qui est engendré est créé. Il est engendré de Marie, mais aussi engendré du Père avant tous les siècles. Cet engendrement n'est pas divin en soi, il relève plus de la création, car Dieu est, par nature, inengendré. Si le Verbe est engendré, donc il est créé, il est Dieu en second, en dessous.

Le Saint-Esprit est encore en dessous. Il y a une *triade*, pas une Trinité ; trois personnes en dégradé, de valeurs différentes.

Ce n'est pas le gnosticisme en tant que tel mais Arius est marqué par les philosophies néoplatoniciennes. C'est un prêtre qui enseigne. Il est très malin et est capable de s'adresser aux savants comme au peuple. Il fait recette. Il vit dignement, il est pieux, il a une vie morale qui semble normale. De plus, il parle et écrit très bien et met en théâtre son enseignement.

8.2.2.2 Arius, Constantin et Athanase

Cependant, l'évêque d'Arius, Alexandre d'Alexandrie, évêque d'Alexandrie, trouve que ce prêtre est un peu bizarre. Il cherche à trouver une solution au problème, mais les idées d'Arius, l'arianisme, prolifèrent. Arius réussit même à convaincre d'autres évêques qui trouvent son discours intelligible et adhèrent à sa doctrine. L'unité du Père et du Fils est une réalité difficile à expliquer. Mais s'ils sont séparés, avec plus de divinité dans le premier que dans le second, elle devient plus simple à expliquer. L'évêque

Alexandre convoque Arius mais ce dernier esquive toutes les questions. Alexandre ne sait pas comment agir, heureusement il a un précieux secrétaire, Athanase (293/376).

Arius se démène pour défendre ses idées, y compris auprès de l'empereur. On se situe quelques années après l'édit de Milan de 312 considéré comme le début de la reconnaissance de la religion chrétienne et la fin des persécutions dans l'empire romain. L'empereur Constantin se dit chrétien, mais il n'est pas encore baptisé. Par contre, l'administration de l'empire est chrétienne à 80%. Il n'y a donc plus de persécution. Et, plus tard, en 380, le catholicisme deviendra religion de l'empire.

Constantin est conquis par Arius. Mais Arius se sent un peu coincé par Athanase. Il réussit donc à convaincre Constantin de convoquer un concile en 325. C'est le premier concile de Nicée. On y rassemble tous les évêques, y compris ceux qui ne sont pas au courant de la polémique.

8.2.2.3 Convocation du concile par l'empereur Constantin

C'est le premier concile œcuménique. Ces conciles œcuméniques sont les conciles convoqués par les empereurs pour toute la chrétienté, pour tout l'empire, pour toute l'Église. Mais ils doivent être validés, approuvés par le pape. Plus tard, ces conciles œcuméniques seront uniquement à l'initiative du pape.

Le concile est donc convoqué, mais Athanase obtient, contre toute attente, gain de cause, alors qu'Arius pensait que l'on allait lui donner raison. C'est le concile de Nicée en 325. On promulgue un credo dans lequel on va préciser la foi catholique. En particulier, on insistera sur les points suivants :

- le Fils est de même substance que le Père ;
- il est engendré non pas créé — ce qui s'oppose à la théorie d'Arius ;
- et il est consubstantiel au Père.

Jésus qui est le Verbe, le *logos*, est Dieu comme le Père est Dieu, consubstantiel au Père selon la divinité.

Chaque concile réuni résout certains problèmes, mais en crée d'autres. Certaines personnes n'acceptent pas nécessairement les conclusions, ou mettent du temps à les accepter. Cela provoque des ruptures. Par exemple, après Vatican II, une partie de l'Église a suivi Monseigneur Lefebvre et ce n'est pas complètement résolu 60 ans plus tard. Dans le cas du concile de Nicée, Constantin exile Athanase à Trèves et semble soutenir les ariens, très présents en Égypte, certainement pour des raisons politiques.

On croyait que le concile de Nicée allait régler tous ces problèmes, mais ce n'est pas vraiment le cas. Ainsi, beaucoup d'évêques ne veulent pas de ces formulations : consubstantiel est un terme de philosophe, ce n'est pas un terme biblique, etc.

C'est seulement en 381 avec le concile de Constantinople I, le second concile œcuménique, que la situation s'apaise. Lors de ce concile, les Pères conciliaires condamnent une série d'erreurs, par exemple celle de l'évêque Apollinaire de Laodicée en Syrie[2]. Il est très brillant et c'était un ami d'Athanase dans les années 330. Apollinaire défendra les points suivants, considérés comme des erreurs par le concile de Constantinople I.

[2] Aujourd'hui Lattaquié.

- "Le Verbe s'est fait chair : il a pris un corps et une âme purement sensitive, animale". Il est incomplètement homme car il n'a pas besoin d'âme. Il est le *logos*, or le *logos* humain est inférieur au *logos* divin.

- D'autre part, l'âme humaine peut s'opposer à Dieu, comme on l'a vu, par exemple avec Adam. On ne va pas introduire dans le *logos* divin un facteur de déficience dans cette humanité de Jésus. Donc Jésus n'a pas pris une âme immortelle, une âme humaine comme nous, il a déjà son âme *logos*. Comme l'homme est rebelle, le Christ ne peut pas avoir une âme humaine. Ce serait comme un Christ amputé, un Christ imparfait.

Le concile répondra en disant : "Ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé". Les pères de l'Église disent qu'au fond Apollinaire est docète. Au concile de 381, on condamne l'apollinarisme et on affirme que Jésus est un homme comme nous. Il a pris un corps et une âme comme la nôtre, humaine et rationnelle.

8.2.3 Le concile d'Éphèse (431)

Au Ve siècle, de nouveaux problèmes apparaissent. Pour l'instant, on a clarifié que Jésus est Dieu en tant qu'il est le Verbe de Dieu, éternel, non créé. De plus, il est homme, plus parfait que nous, mais homme comme nous.

Le problème de Nestorius : l'union par conjonction

Théologien et moine, Nestorius (381-451) est le protagoniste principal. Son problème est le suivant : il y a Dieu et il y a l'homme. Dans le Christ, il y a un sujet divin, le Verbe, et un sujet humain, l'homme Jésus. En termes modernes, on dirait qu'il y a deux personnes. Comment sont-ils unis ? Nestorius dit que c'est **par conjonction**. L'homme divin est conjoint à l'homme humain pour préserver la parfaite divinité de Jésus et garantir la parfaite humanité de Jésus, distincte du Verbe divin. On parle de dualisme christologique.

Nestorius est comme Arius. Il a une grande influence. C'est un moine, il est l'évêque de Constantinople et il est admiré. Comme Arius avec Constantin, Nestorius réussit à convaincre l'empereur Théodose II de convoquer un concile. Constantinople est la capitale de l'empire. En face de lui, il a un adversaire sérieux, avec une forte personnalité : l'évêque Cyrille d'Alexandrie (375-444).

Autre problème : Marie, mère de Dieu.

Nestorius soulève d'autres problèmes théologiques concernant la vierge Marie. Le peuple parle de χριστοτοκος Christotokos, la mère du Christ, mais aussi de Θεοτόκος Theotokos, la mère de Dieu. Par le passé, on utilisait le terme de ανθρώπου τόκος *Anthrópou tókos*, la mère de l'homme Jésus, puis ce terme de χριστοτοκος Christotokos, mère de Jésus, mère du Christ. Ces termes conviennent à Nestorius, mais le terme de Θεοτόκος Théotokos, la mère de Dieu, est trop fort. Pour lui, c'est du paganisme.

À l'époque, il y a une grande dévotion du peuple pour la vierge Marie. Cyrille dit que Marie a donné humainement naissance au Verbe de Dieu : elle est *inrecto* (directement) mère de Dieu *en tant qu'il est homme*, puisque cette humanité il l'a reçue de Marie. Ce n'est pas du paganisme, c'est chrétien.

Lors des prières du peuple on disait pour Marie le *Sub tuum*, une prière qui utilise le terme Théotokos, mais cela ne convient pas du tout à Nestorius. Cyrille répond que si Marie n'est pas mère de Dieu alors nous ne sommes pas sauvés. Le Christ s'est fait homme pour notre salut. Le problème est donc marial, mais aussi christologique.

Dieu s'est fait homme pour nous sauver. Si c'est la personne humaine de Jésus qui nous sauve et non la personne divine, il ne nous sauve pas. Il faut donc que celui qui est Jésus de Nazareth soit Dieu. Il n'y a pas deux personnes dans le Christ. On retrouve le principe de dualisme christologique de Nestorius.

Cyrille et le bref concile d'Éphèse.

Cyrille a bien identifié le problème et il en parle au pape Célestin. C'est un problème en Orient. Le pape Célestin décide que Cyrille présidera le concile que l'empereur va réunir.

Nestorius possède de nombreux soutiens dans l'Église d'Orient, en particulier à Antioche. Ceux-ci savent que Cyrille va présider et ils se rendent donc à Ephèse sans se presser. Habituellement, un concile dure longtemps, mais Cyrille conclut le concile en quelques jours. Il arrive avec une définition claire du problème et une (seconde) lettre de condamnation écrite à l'intention de Nestorius et approuvée par le pape. L'affaire est vite jugée, la lettre de Cyrille canonisée et Nestorius déposé, anathématisé. Les évêques présents approuvent et les conclusions du concile sont envoyées au pape. Quand les évêques qui soutiennent Nestorius arrivent finalement, ils font un contre-concile. Cyrille réussit à s'enfuir alors que l'empereur l'avait mis en résidence surveillée. C'est le 3e concile œcuménique.

Naissance de l'Église nestorienne

Nestorius cherche alors à se défendre en expliquant que l'on n'a pas bien compris sa pensée, qu'elle a été interprétée. Il trouve en particulier des défenseurs parmi les évêques.

Le concile d'Éphèse a donné naissance à une Église nestorienne qui existe encore. On parle d'Églises pré-chalcédoniennes, Églises très persécutées dans les siècles qui ont suivi. Il y a eu récemment un *accord christologique* avec Paul VI, puis Jean-Paul II, dans lequel les deux Églises reconnaissent une même foi sur le Christ.

Le dogme de l'union selon l'hypostase

Union selon l'hypostase signifie union selon la personne, union dans la personne. On définit ici l'union de l'humain et du divin, de la nature divine et de la nature humaine, dans la personne du Christ.

Ce terme d'union selon l'hypostase rend compte plus précisement de cette union au sein du Christ entre ses deux natures.

Revenons au problème de Nestorius. Il a une vue dualiste, le dualisme christologique. Pour lui, le Christ est l'union de deux hypostases, de deux personnes, d'une part la personne du Verbe et d'autre part la personne de Jésus. Ce n'est pas une union mais une conjonction. Non pas deux natures, mais deux personnes, deux sujets, deux individus.

Cyrille répond que s'il y a deux individus, alors il n'y a pas vraiment incarnation du Verbe ; mais dans la révélation, c'est le Verbe lui-même qui s'est fait homme. Se faire homme ; devenir ce qu'il n'était pas. Le *Logos* a réalisé une union selon l'hypostase.

Cyrille dira : "il est un, de deux natures". On pourra lire l'article *La terminologie christologique de saint Cyrille d'Alexandrie* de Martin Jugie [Jug12] qui détaille les terminologies employées par Cyrille essentiellement pour répondre à Nestorius.

Cyrille a une vue opposée à celle de Nestorius. Il a une conception unitaire — l'unité du Christ. Il y a bien une dualité des natures, mais un seul sujet, le Verbe, la deuxième personne de la Trinité. Celui dont St Jean dit qu'il s'est fait homme et a demeuré parmi nous.

8.2.4 Le concile de Chalcédoine (451)

Cyrille meurt en 444. Nous avons vu la conclusion de Cyrille avec cette union selon l'hypostase, en deux natures. L'erreur de Nestorius, c'est de considérer que ce sont deux personnes distinctes. Mais l'archimandrite (abbé) Eutychès, un disciple de Cyrille, dit que, dans le Christ, il y a deux natures, mais qu'après l'union, son incarnation, les deux natures ne font plus qu'un. Pour résumer : deux natures avant l'union, une seule après.

L'erreur d'Eutychès et du monophysisme

Mais si l'humain se dissout dans le divin, il n'y a plus d'humanité en Jésus et le divin, s'il est divin, ne peut absorber l'humain. Ainsi, en réponse à l'erreur de Nestorius, Eutychès fait l'erreur contraire. Pour lui, Jésus est une personne divine dans laquelle l'humain s'est dissout. Il utilise une métaphore de l'humain embrasé dans le divin, avec l'image du fer du forgeron, ce fer que l'on chauffe pour en faire quelque chose d'incandescent dans lequel on ne peut plus distinguer ce qui est la flamme du fer. Il fait l'erreur de la *confusion des natures*. On parle de monophysisme : une seule nature.

L'humanité de Jésus a été transfigurée par la divinité, par son contact avec le Verbe de Dieu. L'état de Jésus dans la transfiguration est son état normal, il est glorieux. Jésus dans sa souffrance est très secondaire, c'est un état ponctuel. Le monophysisme tend à devenir du docétisme (il a l'apparence d'un homme mais n'est pas vraiment homme, il n'a pas la même humanité que nous). Eutychès dit que l'humanité du Christ est comme une goutte d'eau dans l'océan de la divinité.

Que reste-t-il d'humain dans ce Jésus ? Son humanité s'est transfigurée. Sa divinité devient le tout de la nature humaine.

Ainsi, chez Nestorius, on a une séparation des natures en deux personnes, dans le second cas, chez Eutychès, on a une confusion des natures.

Naissance de l'Église monophysite

À l'image du concile d'Éphèse et de l'Église nestorienne, le concile de Chalcédoine a donné naissance à l'Église monophysite, Église pré-chalcédonienne, plus importante que l'Église nestorienne. Cette Église a été très florissante en Orient, mais a eu de nombreux martyrs par les musulmans. L'Église catholique a abouti à un accord doctrinal, affirmant une identité de foi entre les catholiques et les ex-monophysites et la même confession de Jésus Christ comme sauveur et seigneur.

De deux natures, en deux natures, ni séparées, ni confondues

Il est nécessaire de réunir un concile pour mettre fin aux dérives d'Eutychès. On reprend l'idée de l'union selon l'hypostase, en rajoutant que l'hypostase du Verbe est de deux natures, mais en deux natures. La personne du Verbe du Fils subsiste en deux natures qui, sans se confondre, ne se séparent pas.

Dans le concile de Chalcédoine, le 4e concile œcuménique, on affirme que :

- le Christ est de deux natures ;
- et en deux natures ;
- et les deux natures ne sont ni séparées ni confondues.

Cette dernière formulation reprend la doctrine d'Éphèse, "sans séparation, sans division", contre Euthychès on ajoute donc "sans mélange, sans confusion".

Il est Dieu et homme, mais il est vraiment Dieu, vraiment homme. Il est le Verbe incarné, mais il est vraiment homme.

Concile de Chalcédoine, un contexte complexe

Quand un concile discute d'une chose précise, ici l'erreur du monophysisme, il débat aussi d'autres choses. Par exemple, les évêques ne sont pas d'accord sur des questions pastorales. Quel jour doit-on célébrer Pâques ? Doit-on le faire à la même date dans tous les diocèses ?

Tel évêque a des disputes avec un autre évêque. On profite alors du concile pour résoudre le problème. Le ton monte.

On traite donc des problèmes hiérarchiques : qui est le chef de qui ? qui dépend de qui ?

On s'occupe aussi d'affaires de moeurs, en particulier les moeurs du clergé. Des prêtres vivent avec des femmes en concubinage. Il y aurait même un évêque qui aurait plusieurs femmes. Les évêques conciliaires essayent de mettre de l'ordre là-dedans. L'ambiance est un peu animée, tant dans le concile qu'en dehors. Les chrétiens se passionnent pour les débats théologiques.

Une autre erreur abordée est celle de l'adoptianisme qui considère que le Christ est adopté par Dieu. Par sa grâce, Dieu a pris un homme et l'a fait son fils. Cette erreur fait en quelque sorte suite à l'apollinarisme du concile de Constantinople I, qui est encore actif. Que doit-on faire de ces gens-là ? On avait peur que ces doctrines contaminent les autres. Au Ve siècle, presque tout le monde est chrétien, mais il reste cependant un peu de paganisme.

Credo de Chalcédoine

Enfin, le concile permet aussi et surtout d'aborder des sujets sur la foi et le mystère du Christ.

Basile de Séleucie, un des évêques qui présidait le concile veut que l'on précise la doctrine, en particulier le deuxième article du credo. Une commission du concile édite un texte remarquable : le credo de Chalcédoine.

Ce credo précise donc que l'incarnation est une union des deux natures, dans la personne du Verbe, selon la personne du Verbe. Un de la Trinité s'est incarné ; un de la Trinité est devenu humain ; il a souffert sur la croix en sa nature humaine. Sa nature divine ne peut pas souffrir.

La figure 8.1 présente ce credo.

8.2.5 Le concile de Constantinople II dit des *Trois Chapitres* (553)

L'empereur est Justinien, un catholique fervent, très intelligent, théologien. C'est presque le seul empereur avec cette dimension-là. Il tient à l'unité religieuse de l'empire, aussi comme un moyen d'assurer la solidité de l'empire. Mais ce sont déjà les grandes invasions, il faut résister aux perses, ou à d'autres peuples, qui sont des populations païennes.

Si l'on veut résister à l'envahisseur, l'empire doit rester uni et la religion est essentielle pour cela. Il constate que le monophysisme se développe et risque de fragiliser cette unité de l'empire. Il aimerait tenter une politique de conciliation, car il y a beaucoup de personnes de bonne volonté chez les monophysites. Pour s'accorder leurs faveurs, il cherche à faire condamner les opposants des monophysites, les nestoriens. On se souvient que le monophysisme d'Eutychès, cette confusion sur les natures du Christ, est venu en réaction à l'erreur de Nestorius et du dualisme christologique.

Condamnation du crypto-nestorianisme

Il demande au pape de condamner trois chapitres : trois théologiens très connus dans le monde oriental, de tendance dualiste, qui étaient crypto-nestoriens.

(1) Théodore de Mopsueste, celui qui a rendu possible le dualisme combattu par Cyrille. Il était le maître de Nestorius mais était très respecté de son vivant, considéré comme saint. Il est mort 100 ans auparavant et "dans la paix de l'Église". Or, on ne condamne pas un mort dans l'Église. Justinien demande pourtant qu'on le condamne. Le nestorianisme existe encore et le pape Vigile est conscient que Théodore de Mopsueste pose de gros problèmes de doctrine.

(2) Théodoret de Cyr : beaucoup de ses écrits ne posent pas de problème, par exemple l'*Eranistês*. Mais il a aussi des écrits anti-cyrilliens et il avait eu des accointances avec Nestorius. Sans être nestorien, il avait écrit contre Cyrille.

(3) Ibas d'Édesse, un théologien, chef d'une des grandes écoles théologiques des premiers siècles, l'*école des Perses* à Édesse, qui avait défendu la mémoire de Nestorius dans un document appelé *La lettre au prêtre Maris*. Ce texte était connu en Occident car il avait été traduit en latin.

Profession de foi du concile de Chalcédoine [cha51, Dz 301-302] – 22 octobre 451, 5e session

Suivant donc les saints Pères, nous enseignons tous unanimement que nous confessons un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus-Christ,	*Sequentes igitur sanctos Patres, unum eundemque confiteri Filium Dominum nostrum Iesum Christum consonanter omnes docemus,*	Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν,
le même parfait en divinité, et le même parfait en humanité,	*eundem perfectum in deitate, eundem perfectum in humanitate,*	τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι,
le même vraiment Dieu et vraiment homme (composé) d'une âme raisonnable et d'un corps,	*Deum vere et hominem vere, eundem ex anima rationali et corpore,*	θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος,
consubstantiel au Père selon la divinité	*consubstantialem Patri secundum deitatem*	ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα,
et le même consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous sauf le péché, (cf. Hébreux 4, 15)	*et consubstantialem nobis eundem secundum humanitatem, 'per omnia nobis similem absque peccato';*	καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας·
avant les siècles engendré du Père selon la divinité,	*ante saecula quidem de Patre genitum secundum deitatem,*	πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα,
et aux derniers jours le même (engendré) pour nous et pour notre salut de la Vierge Marie, Mère de Dieu selon l'humanité,	*in novissimis autem diebus eundem propter nos et propter nostram salutem ex Maria virgine Dei genetrice secundum humanitatem :*	ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα,
…	…	…

source : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0x.htm#cbl
[b] http://patristica.net/denzinger/enchiridion-symbolorum.html

Fig. 8.1 : Profession de foi du concile de Chalcédoine.

Profession de foi du concile de Chalcédoine [cha51, Dz 301-302] – 22 octobre 451, 5e session (suite)

un seul même Christ, Fils, Seigneur, l'unique engendré,	*Unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum,*	ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ,
reconnu en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation,	*in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum,*	ἐν δύο φύσεσιν, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον·
la différence des deux natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union,	*nusquam sublata differentia naturarum propter unitionem*	οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν,
la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt sauvegardée et concourant à une seule personne et une seule hypostase,	*magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque subsistentiam concurrente,*	οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν,
un Christ ne se fractionnant ni se divisant en deux personnes,	*non in duas personas partitum sive divisum,*	οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον,
mais en un seul et même Fils, unique engendré,	*sed unum et eundem Filium unigenitum*	ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ,
Dieu Verbe, Seigneur Jésus-Christ.	*Deum Verbum Dominum Jesum Christum :*	θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν·
selon que depuis longtemps les prophètes l'ont enseigné de lui, que Jésus Christ lui-même nous l'a enseigné, et que le Symbole des pères nous l'a transmis. (cf. Dz 125[a], Dz 150[b])	*sicut ante Prophetae de eo et ipse nos Jesus Christus erudivit, et Patrum nobis symbolum tradidit*	καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὁ κύριος Ιησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσε καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον.

source : [français][c] [latin][d]

[c] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0x.htm#cbl
[d] http://patristica.net/denzinger/enchiridion-symbolorum.html

Fig. 8.2 : Profession de foi du concile de Chalcédoine (suite).

Il faut donc condamner ces hommes bien qu'ils soient déjà morts et "dans la paix de l'Église". Il faut surtout condamner leurs écrits anti-cyrilliens.

Préciser la doctrine de l'incarnation

Justinien veut aussi préciser la doctrine catholique de l'incarnation.

(1) La Trinité est consubstantielle, pas seulement le Fils ;

(2) l'union selon l'hypostase : le Christ est de deux natures en deux natures ;

(3) la nature humaine est divinisée de par l'union.

Le point (3) ressemble au monophysisme, mais c'est une idée déjà présente dans le prologue de St Jean. Justinien pense que la nature humaine n'est pas indemne de l'union, de l'état d'union qu'elle reçoit. Elle est divinisée de l'intérieur. Elle reçoit quelque chose.

L'union selon l'hypostase veut dire selon la synthèse σύνθετος *súnthetos* (en grec, signifie "avec, composé de"). Les deux natures composent la personne du Verbe de Dieu.

On a donc d'une part, la formulation de Cyrille avec l'union selon l'hypostase, et d'autre part, la proposition de Justinien avec l'union selon l'union ou selon la synthèse.

Un succès politique mitigé.

Justinien veut donc

- condamner les écrits d'influence nestorienne ;
- reformuler Chalcedoine, mais un credo de Chalcedoine bien compris : il y a bien deux natures qui ne sont pas juxtaposées. Mais cette union aboutit à une divinisation de la nature humaine, lui conférant une plénitude de grâces sans pareil.

La mise en œuvre est laborieuse. Il veut convaincre toute l'Église et aussi le pape. Mais les relations sont tendues. L'empereur convoque les évêques et demande au pape s'il est d'accord avec sa proposition. Le pape Vigile est âgé et ne veut pas se déplacer, il tergiverse. Justinien va le chercher pour l'amener à Constantinople puis le ramène à Rome.

Au final, les résultats seront approuvés par le pape. C'est le concile de Constantinople II, le 5ème concile œcuménique.

Les motivations de Justinien sont plurielles. Il y un aspect politique mais également religieux. Ce qu'il veut n'est pas mauvais, il a raison sur le fond. Mais on ne sait pas si les monophysites vont le rejoindre. Le pape retourne chez lui. Les papes suivants n'ont jamais remis en cause les décisions prises. Cependant, sur le plan politique, cela n'a pas vraiment fonctionné. Les Églises monophysites n'ont pas réintégré l'Église catholique et n'ont donc pas renforcé l'empire, cet empire en danger.

Néanmoins, c'est un résultat remarquable du point de vue de la doctrine : on a eu trois conciles homogènes, concile d'Éphèse, puis concile de Chalcédoine, et enfin concile de Constantinople II.

8.2.6 Le concile de Constantinople III (681)

Les problèmes continuent avec les monophysites. Ils sont désormais majoritaires en Orient, plus nombreux donc que l'Église catholique. Les nestoriens, eux, existent encore, mais sont moins nombreux.

Le problème de la ou des volontés du Christ

Désormais, le problème de nature est résolu : le Christ est un en deux natures. Mais qu'en est-il de sa volonté ? Puisque Jésus est homme, puisque le Christ est homme, puisque le Fils de Dieu s'est fait homme, a-t-il, comme nous, une volonté humaine ? A-t-il voulu notre salut comme Dieu lui-même l'a voulu ?

Il a deux natures, soit, mais y a-t-il deux volontés dans le Christ ? Et s'il y a deux volontés dans le Christ, une volonté humaine et une volonté divine, est-il possible qu'elles soient en contradiction ?

Puisqu'Adam a péché avec sa volonté humaine, est-ce que Jésus peut aussi avoir les mêmes faiblesses ?

L'épisode de l'agonie n'est-il pas un signe que Jésus n'a pas voulu accomplir la volonté du Père ? En tant qu'homme, Jésus n'a pas voulu accomplir la volonté divine de salut, au moins un moment, avant de se reprendre.

S'il est homme, comme nous, n'a-t-il pas éprouvé des choses comme nous, des hésitations, des doutes ?

Des théologiens disent que ce n'est pas possible que Jésus hésite ou ne sache pas. Il est Dieu fait homme ! Deux natures, mais une seule volonté, une volonté divine, une volonté divino-humaine, une volonté théandrique.

Finalement, la volonté, est-ce une propriété de la personne ou de la nature ? Toutes ces questions sont un peu métaphysiques, mais passionnent tout le monde.

L'hérésie du Monothélisme

L'hérésie du monothélisme (Thelema θέλημα en grec, volonté) consiste à dire que, puisqu'il n'y a qu'une seule personne, il n'y a qu'une seule volonté. La volonté de la personne humaine du Christ est alors absorbée par la volonté divine. On parle aussi de monoénergisme.

Quand l'erreur arrive — l'hérésie — on ne sait pas toujours comment y répondre. La doctrine erronée se développe, se répand et l'Église doit alors se prononcer sur cette dernière et, possiblement, la condamner.

Si le Christ est homme comme nous, il a une volonté humaine, une intelligence humaine et une liberté humaine. S'il y a deux natures, il y a donc deux volontés. La volonté humaine n'est pas absorbée par la volonté divine. Les deux volontés veulent ensemble notre salut.

Le Christ a voulu notre salut à la fois en tant qu'il est Dieu et en tant qu'il est homme. Il y a *communion des volontés*.

Les pères de l'Église qui combattront ce monothélisme sont St Sophrone, le patriarche de Jérusalem et St Maxime le confesseur, un des plus grands théologiens d'Orient entre St Cyrille et St Jean Damascène.

Mais, en Orient le monothélisme est soutenu par l'empereur. St Maxime doit donc quitter l'Orient et aller en Afrique du Nord, l'actuelle Tunisie. L'évêque de Rome, Martin, apprend sa présence et lui demande de le rejoindre à Rome pour qu'il lui explique ce qui se passe en Orient. Le pape est conscient de son autorité doctrinale et il veut réunir un concile chez lui, à Rome, et non en Orient.

Concile du Latran

Le pape convoque donc le concile du Latran et c'est lui qui affirme les canons. Mais c'est Maxime qui dirige, comme c'était le cas de St Athanase lors du concile d'Éphèse où il était présent avec son évèque Alexandre :

Profession de foi *Les deux volontés et opérations dans le Christ* du concile du Latran [lat49a, Dz 500] –

(Texte Latin) et de même que nous confessons ses deux natures unies sans confusion, de même aussi ses deux volontés naturelles, la divine et l'humaine, pour confirmer parfaitement et sans amoindrissement qu'un seul et même, Jésus Christ notre Seigneur et Dieu, est vraiment Dieu parfait et homme parfait en toute vérité, et qu'ainsi il a voulu et opéré divinement et humainement notre salut.

et duas eiusdem sicuti naturas unitas inconfuse, ita et duas naturales voluntates, divinam et humanam, in approbatione perfecta et indiminuta eundem veraciter esse perfectum Deum et hominem perfectum secundum veritatem, eundem atque unum Dominum nostrum et Deum Iesum Christum, utpote volentem et operantem divine et humane nostram salutem.

(texte grec) et de même que nous confessons ses deux natures unies sans confusion ni division, de même conformément aux natures, deux volontés, la divine et l'humaine, ainsi que deux opérations naturelles, la divine et l'humaine, cela pour confirmer parfaitement et sans omission que le même et unique Jésus Christ, notre Seigneur et Dieu, est vraiment par nature Dieu parfait et homme parfait, à l'exception du péché, et qu'ainsi il voulait et opérait divinement et humainement notre salut.

source : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f02.htm#cg3
[b] http://patristica.net/denzinger/enchiridion-symbolorum.html

Puisqu'il y a dans le Christ une seule personne en deux natures, la volonté est la volonté de la personne en deux natures. Il y a deux volontés, divine et humaine, en communion, en synergie l'une avec l'autre. La volonté humaine est subordonnée, soumise à la volonté divine dans l'obéissance. C'est un acte volontaire.

Le Christ a voulu humainement et divinement, doublement, notre salut.

Si le mot théandrique — c'est-à-dire à la fois de nature humaine et divine — a un sens, c'est ce sens-là : un acte théandrique qui implique les deux volontés. La nature

humaine étant divinisée par la nature divine, la volonté humaine est soumise à la volonté divine, mais librement, sans contrainte. Ainsi le Christ en tant qu'homme n'a pas la volonté de ne pas accomplir la volonté divine.

Ainsi, lors de l'épisode de l'agonie, Luc 22, 42 rapporte :

> **Luc 22, 42** [AELF] [grec]
>
> 42 « Père, si tu le veux, éloigne de moi cette coupe ; cependant, que soit faite non pas ma volonté, mais la tienne. »

Jésus, homme comme nous, mais avec une volonté toujours droite, a éprouvé dans sa chair son humanité, ce que c'est de souffrir. C'est l'expression humaine de sa sensibilité.

Concile de Constantinople III — Les deux volontés

L'empereur n'est pas content. Il est le chef de l'Église en Orient où le débat prend une grande ampleur. On en parle en ville, en famille, on se dispute, on s'étripe. Tel évêque soutient tel ou tel côté. La religion fait partie de la vie. On en parle donc beaucoup.

L'empereur est assez inquiet de l'état de la chrétienté orientale. Le pape a convoqué son concile de son côté, mais, normalement, c'est l'Orient qui fait les conciles, avant Rome. Il réunit donc un concile bien plus tard, en 681.

Il reprend intégralement, sans l'avouer, les conclusions du concile, non œcuménique, du Latran. Ce concile de Constantinople III est, lui, un concile œcuménique.

On passe de la question des natures à la question des volontés. Aux questions "Le Christ a-t-il voulu notre salut ? Comment les deux volontés s'accordent-elles ?", on répondra que la volonté humaine est faillible, mais pas la volonté divine. Jésus est le nouvel Adam, mais il a une volonté droite. Il a toujours voulu humainement ce qu'il a voulu divinement, en unité avec le Père et le Saint-Esprit. Il n'a pas d'hésitation, pas de doute[3].

Pour redire les choses un peu autrement, la nature et la volonté associées jouissent d'une liberté, une liberté d'accomplir la volonté divine. La liberté est donc d'abord une liberté de consentement avant d'être une liberté de choix. Être libre, c'est être libre de choisir le bien, avant de choisir entre plusieurs options. Mais un autre choix est celui du mal. Ainsi, le bien se propose à nous comme "à faire". Nous devons y consentir, librement. Le Christ, lui, n'a jamais eu à choisir entre le bien et le mal. Même dans l'épisode de la tentation, il n'a jamais hésité.

On se demande aussi "Est-ce que le Christ peut ne pas avoir su telle ou telle chose ?". Le concile répond qu'il savait ce qu'il avait à faire. On voit dans les évangiles que c'est toujours lui qui choisit. Il a une volonté incapable de défaillir.

[3] même si le doute concerne plus l'intelligence.

8.2.7 Principaux conciles du 1er millénaire

Ce premier millénaire a vu de nombreux conciles, dont ces principaux conciles œcuméniques et christologiques :

- Concile de Nicée en 325, surtout sur la question trinitaire, et donc sur le Christ en tant qu'il est Dieu ;
- Concile d'Éphèse en 431 ;
- Concile de Chalcédoine en 451 ;
- Concile de Constantinople II en 553 ;
- Concile de Constantinople III : le concile christologique original en 681.

Les trois premiers siècles étaient encore le temps des persécutions et ne permettaient pas de se réunir en concile pour clarifier la doctrine. En deux siècles, ensuite, il s'est joué beaucoup de choses. Tout s'est essentiellement développé en Orient.

Le dernier Père représentatif de cette tradition orientale est St Jean Damascène, le dernier grand docteur oriental du 1er millénaire.

À partir du VIIIe-IXe siècle, la doctrine et la théologie se développeront surtout en Occident. L'Orient subira la pression de l'islam, les perses, les grandes invasions et l'Afrique du nord deviendra musulmane.

Il reste cependant plusieurs Églises : l'Église monophysite, l'Église nestorienne, et enfin l'Église catholique. Cette dernière formera plus tard l'Église orthodoxe, ou plutôt un ensemble d'Églises orthodoxes, lors de la séparation en 1054.

8.3 Convenances et motif de l'incarnation

Pour l'instant, nous avons fait l'inventaire du donné-révélé : les Écritures d'une part et la Tradition, c'est-à-dire ici le magistère des sept premiers conciles œcuméniques, qui sont pour nous comme un point de départ, pour réfléchir sur le Christ. Nous avons maintenant des notions sur ces personnes de la Trinité, sur les natures humaines et divines du Christ, ainsi que ses volontés. St Thomas se pose toute une série de questions. Les premières concernent ce choix que Dieu a fait de s'incarner en l'homme : pourquoi et dans quel but ?

8.3.1 La convenance de l'incarnation — [ST72, III^a q. 1 a. 1]

Les deux premières questions sont donc les suivantes :

(1) Pourquoi Dieu s'est fait homme : *Cur Deus homo ?* pour quelle raison ? en vue de quoi ? Les raisons peuvent se trouver du côté de Dieu, ou du côté de l'homme. Du côté de Dieu, quelles sont les raisons ? Du côté de l'homme, y a-t-il des raisons qui expliquent que Dieu a choisi de prendre une nature comme la nôtre ? Il avait plusieurs choix possibles, mais c'est ce qu'il a choisi. Dans ces raisons, y a-t-il une raison majeure, principale ? Une raison plus importante que les autres ?

(2) Et tout cela, dans quel but ? la rédemption ? la divinisation ? la vie éternelle ? peut-être tout cela ? Dans quel ordre ?

On appelle ces questions les convenances de l'incarnation.

Nécessité vs convenance. St Thomas nous dit qu'il n'y a pas de choses nécessaires. On ne déduit pas à partir de Dieu, mais uniquement à partir de ce que Dieu a fait. Cependant, je ne peux pas déduire l'agir de Dieu comme si j'avais une définition de Dieu en vertu de laquelle je pourrais déduire l'agir de Dieu. On parle alors d'un *raisonnement hypothético-déductif*. Un tel raisonnement est dangereux selon St Thomas. Au lieu de cela, on va utiliser des arguments de **convenance** : en observant ce que Dieu a fait, on peut trouver qu'il était convenant pour Dieu de faire ci ou ça.

St Thomas essaye de discerner, à partir d'un donné-révélé, des arguments de convenance. Par exemple : est-ce qu'il convenait à Dieu de s'incarner ?

En raisonnant à partir de ce que l'on sait de Dieu, on peut déjà affirmer que Dieu est, qu'il existe, et qu'il est bonté. Or, ce qui est bon comporte deux aspects : le bon, c'est à la fois ce qui attire et, aussi, ce qui se diffuse. Le bien m'attire, le mal aussi parfois, mais uniquement parce que je le prends pour un bien, un bien pour moi, un faux bien en fait.

Le bien a comme une propension à se communiquer. Ainsi, on dit que quelqu'un est bon parce qu'il est bon pour les autres. Il est bon en soi, mais bon pour les autres.

Nous savons que Dieu est bon, qu'il attire les hommes à lui et se communique aux créatures et, parmi elles, à l'homme. Il y a plusieurs manières de se communiquer : la création est déjà une première communication de Dieu. Créer, c'est communiquer quelque chose qui n'existait pas. Or, l'effet ressemble à sa cause. Donc Dieu a laissé dans sa création une empreinte de lui-même, comme un vestige, une ressemblance, mais uniquement par manière d'image ou de ressemblance.

Le visible renvoie vers l'invisible, vers Dieu, la première cause. Dans l'homme, l'effet est particulier. L'homme est spirituel par son âme. Il y a comme une espèce de parenté : Dieu l'a créé à son image, à sa ressemblance, y compris sur le plan spirituel.

Avec le donné-révélé, Dieu se communique à nous aussi par la grâce : c'est une participation à la vie divine (1ère épître de St Pierre).

> **1 Pierre 1, 23** [AELF] [grec]
>
> [23] car Dieu vous a fait renaître, non pas d'une semence périssable, mais d'une semence impérissable : sa parole vivante qui demeure.

La cause est devenue l'effet : Dieu s'est fait homme. Il s'est communiqué au plus haut point en devenant créature. Il a épousé notre nature humaine. Quand je vois Jésus de Nazareth, je vois le Verbe. C'est Dieu qui me parle. Jésus de Nazareth est le Verbe de Dieu. La personne du Christ est Jésus de Nazareth.

Il y a donc trois façons de communiquer : Création/Grâce/Incarnation.

Pour résumer cet argument de convenance de l'incarnation. St Thomas utilise les arguments suivants dans la Question 1, article 1 de la *Somme Théologique* [ST72].

- Dieu est bon
- Le bon se communique
- Dieu se communique par la création et par la grâce, la participation à la vie divine
- La façon la plus aboutie de se communiquer, c'est de se faire un, de s'incarner.

8.3.2 Le motif de l'incarnation — [ST72, III^a q. 1 a. 2, 3, 4]

Maintenant que l'incarnation est comprise comme *convenable* à Dieu, St Thomas réfléchit à cette première question : pourquoi Dieu s'est fait homme ?

Convenance du côté de Dieu. L'incarnation est la plus haute communication de Dieu aux hommes. Il devient ce qu'il n'était pas, c'est-à-dire homme. Ainsi, l'impassible devient passible et l'éternel devient temporel.

C'est un effet de la philanthropie divine, de la *condescendance divine*[4], de l'amour de Dieu, une manifestation de la bonté divine et de l'amour de Dieu pour sa créature humaine.

Les convenances du côté de l'homme.

Un besoin d'aide pour fortifier la foi. Par l'incarnation, Dieu se fait visible. Or, l'homme a besoin de voir. C'est un être sensible. Il a besoin de voir. Il n'est pas absolument nécessaire de voir pour croire, mais c'est tout de même un besoin pour l'homme. Du point de vue de ce qu'est l'homme, il était donc convenant que Dieu fortifie et fasse croître sa foi.

Comme l'homme avait péché, il avait besoin d'une aide pour croire en Dieu. Dieu vient donc au secours de l'homme, pour la foi, pour l'espérance de la vie divine et pour la charité. Il était convenant que Dieu s'incarne parce que notre espérance s'en trouve accrue.

C'est ce que dit le célèbre chiasme de St Irénée : Dieu s'est fait homme pour que l'homme soit fait Dieu.

On peut répondre à l'amour de Dieu par l'amour, l'amour que je lui dois. Mais comment aimer Dieu ? Comment imiter Dieu qui est infini, immuable, etc ? Le Christ nous montre par quelle voie devenir des saints : c'est notre charité qui s'en trouve étendue, dilatée, *dilatatio*.

Aristote disait que l'on pouvait contempler Dieu de très loin. St Thomas dit que Dieu veut nous attirer à lui. Il se communique pour cela. Le Christ nous montre la voie : il dit "je suis le chemin". En disant "Je suis le chemin, la vérité et la vie", il signifie qu'il est aussi le terme, la fin de toute chose.

Pour résumer ce motif de l'incarnation du point de vue de l'homme, il y a une convenance très grande à ce que Dieu se fasse homme pour que notre foi, notre espérance et notre charité s'en trouvent accrues.

[4] ce terme était initialement mélioratif, s'abaisser pour venir à l'autre.

Incarnation du Fils seulement. St Thomas s'interroge sur le fait que ce soit le Verbe qui se soit incarné. Pourquoi le Verbe et pas le Père ? Pourquoi pas le Saint-Esprit ? Pourquoi pas les trois ? Pourquoi le Fils seul ?

Le Verbe qui est le Fils s'est fait homme, parce que Dieu voulait que nous devenions des fils. On devient des fils dans le Fils, par le Fils.

Il y a une convenance très grande pour que le Fils s'incarne, pour que nous obtenions cette filiation adoptive.

Mais St Thomas rajoute, pour ne pas restreindre la volonté divine, que les trois auraient pu s'incarner. Mais il y a une convenance : il est le Fils par nature, nous serons les fils par grâce.

Motif principal : nous sauver du péché. Enfin, y a-t-il dans la révélation autre chose de déterminant qui serait le motif principal ? Qu'est venu faire Jésus en s'incarnant ?

Nous croyons — c'est le donné-révélé — que Jésus est venu nous sauver du péché. Ainsi, on peut chercher des motifs de convenance à cette incarnation de Dieu. On peut trouver des convenances à Dieu en tant qu'il est Père : Dieu s'est incarné par amour. Mais il est aussi possible de trouver des motifs de convenance de notre côté à nous : c'est notre péché qui est un motif de convenance. Il est un obstacle à notre adoption filiale et l'incarnation remédie à cet obstacle. C'est une entrave à la "fin", la finalité. Le péché est une offense faite à Dieu *offensia dei* : *contra deum*, contre Dieu, contre l'amour de Dieu.

Or, nous devons à Dieu un certain nombre de choses : nous sommes créatures, il est créateur. L'homme a voulu s'affranchir de la tutelle divine, de la paternité de Dieu. Comment renouer avec Dieu si Dieu ne prend pas les devants ?

Par lui seul, l'homme ne peut pas grand-chose, à cause du péché. Il ne peut qu'implorer la miséricorde de Dieu. Mais il y a aussi la justice de Dieu. Et le péché est une injustice faite à Dieu. Quand on commet une injustice, on cherche à réparer. Mais, à cause du péché, l'homme a du mal à s'en dépêtrer. Dieu lui envoie des prophètes, mais ça ne suffit pas.

Dieu décide, dans sa grande miséricorde philanthropique, de se faire homme pour faire ce que l'on devait faire, mais que l'on ne pouvait pas faire : réparer le péché.

Le mal du péché était infini, car Dieu est infini. Comment réparer le mal infini quand on est une créature finie ?

Dieu qui est infini s'est fait fini pour réparer un péché infini.

La philanthropie de Dieu se déjoue des obstacles. Dieu est inattendu car il a pris la place de la créature. Nous pouvons être corédempteurs avec le Christ, pour notre salut et le salut des autres.

Pour Thomas d'Aquin le motif premier, principal et déterminant de l'incarnation c'est le péché à réparer.

Autres points de vues. Tous les raisonnements de St Thomas ne sont pas des dogmes. Il y a donc d'autres interprétations possibles, d'autres traditions dans l'Église. Par exemple, les deux courants théologiques, Augustino-thomiste d'une part et Jésuite, Franciscain d'autre part, ont des points de vue différents sur cette question. Pour ces

derniers, le Verbe de Dieu se serait incarné même si l'homme n'avait pas péché. Le Christ vaut pour lui-même. Et il était dans le dessein éternel de Dieu, qu'il y ait péché ou pas.

Pour les thomistes, la raison première, c'est le péché. Mais si on dit premier, principal, il peut y avoir des motifs secondaires, que Dieu n'a pas révélés.

On dit de sa mort qu'il est mort pour nous et pour notre salut. Il y a le péché originel mais aussi tous les péchés mortels/véniels que nous continuons de faire. Le Christ a payé notre dette. Il a versé son sang pour la multitude. Qu'est -ce qui explique qu'il ait fait cela ? C'est la charité, l'amour. Et le motif principal, le péché.

Liens dans la *Somme Théologique*

Liste des articles de la *Somme Théologique* en lien avec la convenance de l'incarnation.

III^{a} q.1 La convenance de l'incarnation 1. Convenait-il à Dieu de s'incarner ? 2. L'Incarnation était-elle nécessaire à la restauration du genre humain ? 3. Si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait-il incarné ? 4. Dieu s'est-il incarné principalement pour enlever le péché originel, plutôt que le péché actuel ? 5. Aurait-il convenu que Dieu s'incarne dès le commencement du monde ? 6. L'Incarnation aurait-elle dû être retardée jusqu'à la fin du monde ?

8.3.3 La fin de l'incarnation

Ici, le mot fin s'entend dans le sens de finalité : dans quel but ? Nous avons vu pourquoi il s'est incarné, par amour, par bonté, ainsi que le motif principal, le péché. Mais à quelle fin ?

C'est pour notre adoption filiale, pour faire de nous des fils. Dieu veut que notre participation à la filiation divine soit aussi complète en âme et en corps. Il veut donc la gloire de l'âme, mais aussi celle du corps de l'homme. Il veut nous associer entièrement à sa béatitude trinitaire. Il nous veut pour lui et il veut nous offrir sa propre béatitude en partage.

Ceci explique la résurrection. Il y a une convenance très grande que l'homme ressuscite avec son corps. Sans son corps, l'homme n'est pas parfaitement bienheureux.

Pour résumer, la cause de cette incarnation est l'amour philanthropique, la charité de Dieu. La finalité est de faire de nous des fils adoptifs dans la gloire, la béatitude du ciel, la vie bienheureuse. Le curé d'Ars parlait du désir du ciel.

8.4 L'union selon l'hypostase

Nous avons vu qu'il convenait à Dieu de s'incarner pour nous sauver du péché. C'est ce que nous pouvons comprendre de notre foi en ce donné-révélé : Écriture, Tradition et Magistère. Nous croyons, avec l'histoire des conciles, que, dans l'incarnation, il y a une union des deux natures humaine et divine, selon l'hypostase.

Dans cette section, nous allons essayer de comprendre ce que cela implique en termes de mission pour le Christ. Que pouvons-nous dire du Christ, de sa divinité et

de son humanité ? de son rôle de médiateur pour nous auprès du Père ? et enfin de cet abaissement, de cette kénose, dans l'incarnation.

8.4.1 La mission visible du Verbe et la préexistence du Christ — [ST72, III^a q. 2 a. 1]

L'union selon l'hypostase suppose que le Verbe de Dieu a été envoyé. S'incarner, c'est être envoyé. Il n'y a pas d'incarnation sans envoi, sans mission.

Le Christ procède éternellement du Père, et il est envoyé dans le temps. C'est sa mission temporelle ; il est envoyé en tant qu'homme dans le temps. Et homme, il le demeure à jamais.

Cela suppose la théologie des processions trinitaires, comme nous l'avons vu dans le chapitre 3, et des missions du Christ.

Missions du Verbe : visibles et invisibles.

On peut distinguer les missions visibles des missions invisibles.

Les missions visibles sont celles de l'incarnation du Fils et de la Pentecôte. Les deux personnes divines sont envoyées : le Fils par l'incarnation, et le Saint-Esprit de façon temporelle.

Les missions temporelles invisibles correspondent à l'envoi du Fils et du Saint-Esprit en nous, invisiblement, par exemple dans les sacrements, parce que Dieu veut habiter notre cœur, notre âme. La Trinité ne veut pas simplement être présente via le Christ mais aussi en nous.

On parle d'*in-habitation trinitaire*. Comment Dieu peut-il habiter en nous, si ce n'est par la grâce ? Le Fils et le Saint-Esprit sont envoyés dans notre âme pour en faire la résidence de Dieu. Quand notre âme est remplie de la présence de la Trinité, c'est que le Fils et l'Esprit, envoyés par le Père, sont en nous.

Les missions temporelles visibles ont été faites en vue des missions temporelles invisibles.

Le mystère de l'Église ne réside pas dans la hiérarchie ecclésiastique mais dans la sainteté que Dieu crée dans notre âme dans la mesure où il habite en nous. Il envoie le Fils et le Saint-Esprit habiter en nous, par la grâce. Ce devrait être le cas de toute personne en état de grâce. La présence de Dieu grandit en nous à partir du moment où notre amour grandit.

Mission divine et préexistence du Christ

Philippiens 2, 6 [AELF] [grec]

06 ayant la condition de Dieu, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu.

ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ

Hos en morphē Theou hyparchōn ouch harpagmon hēgēsato to einai isa Theō (littéralement "lui qui était dans la forme de Dieu, dans la condition divine, ne retint pas le rang qui l'égalait à Dieu.")

Le Christ qui s'incarne préexiste à son incarnation. Si Dieu s'incarne, c'est qu'il préexiste. Il entre dans le temps en se faisant homme. L'éternité mesure la temporalité. Le Verbe est envoyé dans la mesure où, éternellement, il préexiste à l'incarnation.

L'incarnation suppose donc la préexistence du Christ en tant qu'il est Dieu.

L'humanité de Jésus n'a d'existence que dans l'histoire. La nature humaine de Dieu ne préexistait pas. Ce qu'il était, il le reste toujours. Maintenant, dans la gloire de la Trinité, il y a l'humanité du Christ.

Dieu se fait homme dans le temps et il le demeure toujours. La gloire de Dieu, c'est aussi la gloire du Christ.

Liens dans la *Somme Théologique*

Liste des articles de la *Somme Théologique* en lien avec le mode d'union

III^a q.2 Le mode d'union du Verbe Incarné 1. L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans la nature ? 2. S'est-elle faite dans la personne ? 3. S'est-elle faite dans le suppôt ou hypostase ? 4. La personne ou hypostase du Christ après l'Incarnation, est-elle composée ? 5. S'est-il produit une union entre l'âme et le corps dans le Christ ? 6. La nature humaine s'est-elle unie au Verbe de façon accidentelle ? 7. Cette union elle-même est-elle quelque chose de créé ? 8. Est-elle identique à l'assomption ? 9. Est-elle la plus parfaite de toutes les unions ? 10. L'union des deux natures dans le Christ a-t-elle été réalisée par la grâce ? 11. A-t-elle été précédée par des mérites ? 12. La grâce d'union fut-elle naturelle au Christ en tant qu'homme ?

8.4.2 L'union selon la personne

Dans les conciles précédents, il a été précisé que celui qui s'incarne est une des personnes de la Trinité, le Fils. L'immortel s'est fait mortel, l'un de nous. Dieu est devenu ce qu'il n'était pas, homme, tout en demeurant ce qu'il est, Dieu.

Il s'est abaissé au rang d'esclave. Mais cela ne veut pas dire qu'il a cessé d'être ce qu'il est. À la nature divine s'ajoute, par mode d'union, la nature humaine. On dira d'abord que le Christ est une personne divine de deux natures, puis St Léon I proposera la formule de *personne divine en deux natures*.

Qu'est-ce qu'une personne ? On parle de *personne*. Mais qu'est-ce qu'une *personne* ? Pour St Thomas, qui reprend une définition de Boèce, un théologien du Ve

siècle, une personne est une "substance individualisée, de nature rationnelle", c'est-à-dire capable de connaître et capable d'aimer, avec une intelligence et une volonté. De façon moderne, on dirait "douée de conscience morale" et "douée de liberté".

Dans l'expression *Substance individuelle de nature rationnelle*, le mot rationnel ici ne désigne pas uniquement l'intelligence, mais aussi la volonté, la connaissance et l'amour. Une personne est un être conscient de lui-même et doué de liberté. Par exemple, un être rationnel est capable de culture.

On utilise le terme de *personne* pour l'homme, pour les anges et pour Dieu. C'est un terme analogique. L'homme est biologiquement un animal avec lequel il partage certaines choses, mais il est également rationnel. L'homme est donc doué de conscience, avec une capacité d'auto-perception, une conscience philosophique, il est capable de culture et auteur d'une histoire.

On dit aussi d'une personne que c'est une substance individuelle, la personne est un sujet subsistant. Mais un chat, un chien est un sujet animal. C'est un sujet animé. Il a une âme, non pas une âme immortelle, mais une âme tout de même. La personne est un sujet de nature rationnelle, mais ce n'est pas juste un sujet, c'est une personne.

Incarnation et natures Le Christ en s'incarnant est devenu un être temporel. Il est éternel de sa nature divine, mais il conjugue les deux temporalités avec ses deux natures. Il est totalement Dieu, totalement Homme, parfaitement Dieu, parfaitement homme ; sans confusion, sans mélange, sans séparation, sans division, comme disent les conciles.

Incarnation veut dire union. Mais de quelle union parle-t-on ? C'est l'union des natures dans la personne du Verbe, selon la personne du Verbe. C'est pourquoi on parle de personne divine incarnée.

Jésus de Nazareth est Dieu qui se fait homme, ce n'est pas un homme devenu Dieu.

Il a toutes les qualités et les propriétés de la nature humaine, comme nous. Mais cette nature humaine étant la nature de Dieu, elle contracte des qualités, des perfections bien supérieures à nous : la grâce, la connaissance, l'amour, la charité, la puissance, etc. Par sa propre puissance, dont il dispose en tant que Fils de Dieu fait homme, il agit.

La nature humaine du Christ et sa subsistance. Nous avons dit que Jésus était Dieu qui se fait homme. Mais le Christ, en s'incarnant, n'est pas devenu une personne humaine. En s'incarnant, il est devenu homme, mais — redisons le — pas une personne humaine. Le Verbe a une nature humaine, mais il n'est pas de nature humaine individuelle comme nous. On dit qu'il a assumé cette nature humaine.

Certains théologiens disent qu'il est devenu une personne divino-humaine. Mais le terme le plus précis est bien celui d'une personne divine incarnée. Cette nature humaine et individualisée n'est pas une personne humaine, c'est une personne divine qui a assumé une nature humaine. Il est comme nous, mais il est plus que nous.

Ne pas être une personne humaine n'est pas un manque pour Jésus. St Thomas dit que "la nature humaine est plus digne en lui qu'en nous." Il est plus parfaitement homme que nous. En effet, il faut que le Christ soit parfait pour offrir un salut universel qui soit parfait.

Si le Christ est homme, il doit être une personne humaine, disent certains. On doit plutôt dire de Jésus de Nazareth qu'il est le Verbe de Dieu en tant qu'il est homme. C'est une personne divine qui a assumé une nature humaine dans le temps.

Et la nature humaine se réalise dans le Christ de façon particulière. St Maxime le confesseur, celui qui a combattu le monothélisme, disait : le Christ en tant qu'homme a le même *logos* que nous. Il est homme univoquement. De lui à nous, c'est la même nature humaine. Mais il y a une différence de *tropos* (de modalité de réalisation). La nature humaine se réalise de manière particulière en lui, car il est le Verbe de Dieu.

Cette nature humaine qu'il s'est approprié, comme dit St Cyrille, trouve un mode d'être et d'agir, d'existence et d'action, qui n'est pas tout à fait le même que le nôtre.

Le Christ est mieux que nous, plus parfait que nous.

St Thomas s'attarde assez longtemps sur la formulation de l'*union selon la subsistance*, c'est-à-dire selon la personne, l'union substantielle.

Subsister signifie exister en soi et pour soi. Une personne est un sujet rationnel qui existe en soi et pour soi. Un être, comme nous, par exemple, a tout ce qu'il faut pour être et agir avec les autres.

La personne du Christ est une personne divine qui subsiste. Depuis l'incarnation, elle a une autre nature qui existe et subsiste : sa nature humaine.

8.4.3 L'instrumentalité de l'humanité du Christ

On peut se poser alors la question du statut de la nature humaine dans le Verbe. St Athanase (IVe), St Cyrille (Ve), St Jean Damascène (VIII-IVe) puis St Thomas diront que "l'humanité de Jésus est l'instrument de la divinité, ce par quoi le Christ nous sauve."

Un instrument qui sauve C'est cela le statut de la nature humaine par rapport au Verbe. L'humanité du Christ est comme un instrument. C'est un instrument animé. La personne divine qui l'assume use de la nature humaine comme d'un instrument. Et cet instrument va produire des effets. Dieu nous sauve effectivement à travers l'instrument du Christ.

Ainsi, le Christ nous sauve au moyen de son humanité. La nature humaine doit être en lui comme un instrument : Dieu se communique à nous à hauteur humaine et peut produire dans l'humanité, par le Christ, des effets de grâce, d'adoption filiale, le salut, etc.

C'est la doctrine de l'instrumentalité du Christ. Jean Damascène dira "*humana natura in Christo erat velut organum divinitatis*" et Thomas reprendra *instrumentum divinitatis*, un instrument de la divinité, de la Trinité.

Instrumentalité et sacrements On retrouve ce vocabulaire de l'instrumentalité dans les sacrements, à la fois dans le catéchisme de l'Église catholique et même dans le catéchisme de 1947. Thomas dit que les sacrements sont des instruments séparés :

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] q. 62 a. 5, concl.]

La cause efficiente principale de la grâce est Dieu lui-même, pour qui l'humanité du Christ est un instrument conjoint, et le sacrement un instrument séparé. C'est pourquoi il faut que la vertu salutaire découle de la divinité du Christ par son humanité jusqu'aux sacrements.
Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128254290
[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4053.html#49387

L'humanité de Jésus est donc l'**instrument conjoint et propre** au Christ, tandis que les sacrements sont le prolongement de son humanité dans le temps, des **instruments séparés**.

Ce vocabulaire est devenu catéchétique. La grâce du Christ a deux causes conjointes. D'une part, la cause divine, Dieu, le Christ en tant qu'il est Dieu, est la cause principale de la grâce. D'autre part, son humanité est la cause instrumentale de la grâce — on parle de médiation du Christ. Cette même grâce nous est communiquée par les sacrements.

Ainsi, la grâce de Dieu/Trinité est communiquée à l'humanité de Jésus, instrument propre, puis aux sacrements, instruments séparés.

Maintenant, le Christ nous rejoint par le moyen des sacrements. Par exemple, le Christ agit dans la personne du prêtre. Le prêtre est, lui aussi, instrumental. Thomas parle des *ministres*, les prêtres donc, comme des instruments séparés. Quand le prêtre absout, il est le prolongement de l'humanité du Christ.

8.4.4 La médiation et le sacerdoce du Christ

Nous arrivons à la question de fond : l'union hypostatique, l'union selon les personnes, selon la subsistance, fait du Christ un médiateur.

Ce rôle de médiateur est affirmé dans le Nouveau Testament. On le trouve par exemple dans la première épître à Timothée ou dans l'épître aux Hébreux : il n'y a que Jésus qui sauve.

1 Timothée 2, 5 [AELF] [grec]

05 En effet, il n'y a qu'un seul Dieu ; il n'y a aussi qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes : un homme, le Christ Jésus,

Hébreux 12, 24 [AELF] [grec]

[24] Vous êtes venus vers Jésus, le médiateur d'une alliance nouvelle, et vers le sang de l'aspersion, son sang qui parle plus fort que celui d'Abel.

Un médiateur. Mais qu'est-ce donc qu'un médiateur ? Un médiateur est plus qu'un intermédiaire. Si deux personnes se disputent, quelqu'un peut s'interposer pour les réconcilier et jouer le rôle d'intermédiaire.

Le médiateur est toujours un intermédiaire. Mais tout intermédiaire n'est pas nécessairement médiateur.

Pour être médiateur, il faut appartenir aux deux opposés. Grâce à son union hypostatique, le Christ appartient aux deux mondes : le monde de Dieu et le monde des hommes. Il n'est pas simplement un intermédiaire puisqu'il participe aux deux opposés.

Le Christ est ainsi le seul habilité à être médiateur entre Dieu et les hommes, car il peut réunir en lui, en sa personne, ce qui est de Dieu et ce qui est de l'homme.

Dans l'Église, il y a aussi d'autres médiations, mais elles découlent de la médiation du Christ. Ainsi, le prêtre exerce la médiation sacerdotale. Cette médiation est relative au Christ, elle est une médiation seconde et subordonnée à celle du Christ. Elle participe de la sienne, de façon secondaire et dérivée.

La médiation du Christ est bien la médiation source de toutes médiations. Le Christ est totalement et parfaitement médiateur.

La médiation du Christ : une médiation ascendante et descendante. Le fondement de la médiation du Christ par rapport à nous est son humanité. Nous sommes les bénéficiaires de la médiation, et c'est grâce à l'humanité du Christ, instrument de la divinité, que l'on peut dire que le Christ est médiateur pour nous, *pro nobis*.

La médiation du Christ a deux aspects complémentaires.

(1) D'une part, une médiation descendante : c'est la première, la fondatrice, la médiation fondamentale. Le Christ, en tant qu'homme, nous communique les dons de Dieu. Dans le Credo nous affirmons que "pour nous les hommes et pour notre salut, il est descendu du ciel". Par cette médiation descendante, le Christ nous communique les biens de Dieu, il nous fait connaître Dieu, nous procure sa grâce et les biens du salut.

(2) D'autre part, la médiation ascendante : de l'homme à Dieu. Le Christ représente les hommes auprès de Dieu. Il les représente en agissant en leur nom ; au nom des hommes, *homines*. C'est nous qui avons besoin de grâce, de salut. Il faut qu'il agisse en notre nom pour nous réconcilier avec Dieu.

Ce qui empêche les hommes de se tourner vers Dieu, c'est le péché. La médiation ascendante de Jésus lui permet de faire pour nous ce que nous ne pouvons pas faire nous-même.

Pour nous sauver, il fallait donc que le Christ réalise cette médiation et se fasse homme. Si Jésus n'est pas le Verbe de Dieu, nous ne pouvons pas être sauvés.

Notons que la médiation descendante fonde la médiation ascendante. C'est parce qu'il y a cette médiation descendante qu'il y a également la médiation ascendante.

La médiation ascendante du Christ : *tria munera Christi* Nous avons vu que cette médiation du Christ a deux aspects complémentaires, à la fois nécessaires et conjoints : médiation ascendante et descendante.

Cette médiation est même triple. On peut la caractériser selon trois aspects qui sont complémentaires : les trois fonctions de sa médiation *tria munera Christi* :

(1) médiation prophétique

(2) médiation sacerdotale

(3) médiation royale

Si l'on dit qu'avec le baptême, le néophyte devient prophète, prêtre et roi, ceci implique nécessairement que le Christ l'était !

Ces trois fonctions de médiation prophétique, sacerdotale et royale concernent bien les deux aspects de la médiation descendante et ascendante. Essayons de considérer ces fonctions l'une après l'autre pour mieux les comprendre.

8.4.4.1 Fonction prophétique : le Christ prophète.

Le prophète est celui qui parle au nom de Dieu. Il fait connaître Dieu, il révèle Dieu. Ce n'est pas d'abord celui qui prédit l'avenir, cette fonction est seconde, mais il est celui qui annonce Dieu, qui parle de Dieu. Pour que Jésus parle de Dieu comme d'un Père, cela suppose que Jésus, en tant qu'homme, le connaisse de l'intérieur. Cela implique donc que la connaissance du Christ dépasse la nôtre.

La fonction prophétique est révélatrice.

> **Jean 14, 8–9** [AELF] [grec]
>
> 08 Philippe lui dit : « Seigneur, montre-nous le Père ; cela nous suffit. »
> 09 Jésus lui répond : « Il y a si longtemps que je suis avec vous, et tu ne me connais pas, Philippe ! Celui qui m'a vu a vu le Père. Comment peux-tu dire : "Montre-nous le Père" ?

Ainsi, la première chose que fait le Christ, c'est de parler de Dieu. À la différence des prophètes précédents, il ne parle pas au nom de Dieu, mais parle en son nom propre. C'est cela qui choque ou impressionne certains de ses contemporains.

> **Jean 14, 12** [AELF] [grec]
>
> 12 Amen, amen, je vous le dis : celui qui croit en moi fera les œuvres

que je fais. Il en fera même de plus grandes, parce que je pars vers le Père,

Il ne dit pas ici que "Dieu dit par ma bouche que ...", il pose un geste d'autorité, d'autorité révélatrice. Il révèle le mystère de Dieu, le mystère du Père, car, comme il est le Fils, il peut dire qui est le Père.

Lorsque les pharisiens cherchent à le piéger, il recentre le sujet. Le Christ ne parle pas de politique, il ne rejette pas César. Il parle de Dieu et révèle les mystères du royaume de Dieu, celui du Père, mais aussi du Fils.

Dans l'exercice de cette fonction, on retrouve plus l'aspect descendant de la médiation du Christ : Dieu se révèle à travers la fonction prophétique de la médiation du Christ.

8.4.4.2 Fonction sacerdotale : le Christ prêtre.

Cette fonction est centrale dans le ministère du Christ. Le prêtre sacrifie, il offre une offrande à Dieu. Le Christ en tant que prêtre offre le sacrifice unique, celui de la croix, le sacrifice rédempteur.

En plus de sa fonction prophétique, dans laquelle il est venu pour nous parler du royaume et du Père, le Christ est venu en premier pour que les hommes puissent accéder au mystère du Père en mettant fin au régime du péché.

La fonction sacerdotale du Christ est donc essentielle et centrale dans sa médiation. Elle a pour fin de réconcilier l'homme avec Dieu car il n'y a pas de rédemption sans réconciliation.

Quand Jésus parle de son heure (par exemple à Cana, cf. Jean 2, 1–11), il désigne l'heure de la Croix, de son offrande, de sa rédemption. Pour que la mort du Christ nous sauve, il faut que le Christ soit prêtre et s'offre en victime.

Grâce à cette fonction sacerdotale du Christ, on peut mieux comprendre le sens du sacerdoce ministériel du prêtre. Le prêtre est d'abord celui qui a pour fonction de nous parler de Dieu (mission prophétique) mais il est aussi l'homme des sacrements, en particulier, le sacrement des sacrements, celui du sacrifice rédempteur du Christ : l'Eucharistie.

De même que la mission du Christ prêtre allie sacerdoce et sacrifice, de mE6me le prêtre est quelqu'un qui parle de Dieu et qui donne Dieu par le moyen des sacrements. Il n'est pas un animateur de communauté.

On voit, par exemple dans Marc 10, 45, que, dans son sacerdoce, le Christ s'offre.

Marc 10, 45 [AELF] [grec]

45 car le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie en rançon pour la multitude. »

La fonction sacerdotale relève essentiellement de la fonction ascendante de la médiation du Christ. Mais il y a un aspect descendant : en offrant un sacrifice à Dieu,

Dieu se communique aux hommes. Il se communique par la communion, par les grâces.

8.4.4.3 Fonction royale : le Christ roi.

Par cette fonction royale, le Christ nous conduit vers le Père. On peut parler de gouvernateur, de gouverneur, ou encore de conducteur.

En 2022, par la constitution apostolique *Praedicate evangelium* [fra22], le pape François a changé la hiérarchie du Vatican en redéfinissant les dicastères : le premier dicastère devient celui pour l'*Évangélisation* ; tandis que le second est celui pour *la Doctrine de la Foi*. Auparavant, ce dicastère pour la Doctrine de la Foi était le premier, depuis le pape St Pie V. Le pape François exerce ici sa fonction royale. Il affirme qu'il faut conserver la Foi, mais qu'il faut avant tout l'annoncer.

Les trois fonctions de la médiation du Christ sont néanmoins liées. D'après l'Évangile, le Christ annonce d'abord le royaume, il le révèle ; c'est sa mission de prophète. Ensuite, il est le prêtre par excellence, le grand prêtre, celui qui sacrifie. Par ordre de génération, il y a donc d'abord la prédication, la révélation, puis le sacerdoce, et, enfin, le gouvernement.

Sacerdoce ministériel et commun. Il existe deux sacerdoces : le sacerdoce fondamental — il concerne tous les baptisés, on parle de sacerdoce commun ou sacerdoce baptismal – et le sacerdoce ministériel, le prêtre participe au sacerdoce.

En tant que baptisés, nous pouvons offrir notre vie à Dieu. En particulier, à la messe, nous pouvons tout offrir à Dieu. Le prêtre, par son sacerdoce ministériel, n'est que le ministre qui offre à Dieu. Il offre le sacrifice du Christ, mais aussi de chacun de nous, car il agit en notre nom. Ce second sacerdoce est donc purement instrumental, il est au service du premier sacerdoce, celui du commun des fidèles.

Le prêtre agit *in persona Christi*, au nom du Christ, à sa place, et également *in persona Ecclesiae*, au nom de l'Église.

Ainsi, un prêtre n'est pas supérieur à un laïc en terme de sainteté. Au ciel, ce sacerdoce ministériel n'aura plus lieu d'être. Nous reviendrons sur ces notions dans un chapitre ultérieur.

Sacerdoce et gouvernance. Reprenons ces trois fonctions du Christ et comment elles sont réalisées par les prêtres et évêques. Pour les évêques, on parle ainsi :

- de *munus docendi* : littéralement "fonction d'enseigner", c'est la fonction prophétique ;
- de *munus sanctificandi* : la fonction sacerdotale, l'évêque est responsable de la sanctification des personnes de son diocèse ;
- de *munus regendi* : il gouverne le diocèse.

Ces *tria munera* sont donc le fondement christologique de ce que fait le prêtre ou l'évêque en tant qu'il prêche, célèbre les sacrements et dirige sa paroisse ou son diocèse.

Le Christ, par le sacrement de l'ordre, a habilité le prêtre à le faire. C'est un grand honneur, mais aussi une grande exigence.

8.4.5 La kénose du Verbe

Un aspect essentiel de la Christologie concerne la *kénose* du Verbe. On trouve cette notion dans Philippiens 2, 6–11.

Philippiens 2, 6–11 [AELF] [grec]

06 ayant la condition de Dieu, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu.
07 Mais il s'est anéanti, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes. Reconnu homme à son aspect,
08 il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix.
09 C'est pourquoi Dieu l'a exalté : il l'a doté du Nom qui est au-dessus de tout nom,
10 afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur terre et aux enfers,
11 et que toute langue proclame : « Jésus Christ est Seigneur » à la gloire de Dieu le Père.

Le verset 7 en grec est *alla heauton ekenōsen, [...]* ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν, [...]. Kénose vient de *ekenōsen* qui peut vouloir dire abaissement, renoncement, anéantissement.

Cette théologie kénotique s'est développée depuis 200 ans, à partir du début du XIXe siècle. C'est une théologie chrétienne d'origine protestante avec, en particulier, trois grands représentants allemands, Hegel, Fichte et Schelling du protestantisme.

Ces philosophes s'intéressent aux choses théologiques. Ils interprètent le christianisme. Pour eux, une pièce essentielle, à partir de cette épître de St Paul aux Philippiens, est l'affirmation selon laquelle Dieu, en s'incarnant, s'est anéanti. Pour ces philosophes chrétiens protestants, l'incarnation est un abaissement, un renoncement à lui-même. Dieu a renoncé à ses prérogatives divines. C'est un renoncement à l'intérieur de Dieu lui-même : un renoncement intra-divin. Pour eux, Dieu a le pouvoir de ne pas être soi ; d'être autre que soi ; de ne pas être Dieu. Ici, on parle d'un paralogisme, un faux raisonnement fait de bonne foi.

Pour eux, l'incarnation est un évènement en Dieu lui-même, dans lequel Dieu ne change pas à proprement parler, mais devient autre qu'il est. Il s'est fait homme et, par cette incarnation, a renoncé à être Dieu. Ce renoncement concerne toute la Trinité.

Ces philosophes ont eu un tel retentissement que leurs points de vue se sont propagés, y compris chez certains chrétiens catholiques. Ils vont avoir une postérité intellectuelle comme Schopenhauer ou Tillich. On parle de christologie kénotique ou de christologie de la kénose. Mais c'est aussi une théologie kénotique, une nouvelle façon de parler de Dieu.

Dans cette théologie d'abaissement, Dieu se fait pauvre, humble, vulnérable. Dieu souffre, il pâtit en lui-même. L'amour de Dieu est souffrant. Ces idées auront un écho important dans le XXe siècle y compris dans la théologie catholique.

Par exemple, pour François Varillon, un prêtre jésuite, auteur de *Joie de Croire, Joie de Vivre* [Var81], *La Souffrance de Dieu* [Var75] ou *L'humilité de Dieu* [Var74], l'humilité est une vertu, moralement. Mais avec cette théologie kénotique, on affirme qu'en lui-même Dieu est un mystère d'abaissement, de renoncement, de faiblesse. On insinue presque qu'il n'est plus tout-puissant, qu'il a renoncé à être tout-puissant.

Pour Etty Hillesum, une jeune femme convertie du judaïsme qui meurt à Auschwitz, Dieu n'est pas immuable, il est souffrance, il est kénose. Le prêtre Maurice Zundel écrit sur la souffrance de Dieu dans des publications grand public comme *Pélerin Magazine*.

Ainsi, cette théologie de la kénose, d'origine protestante, est passée dans le monde catholique.

Dans le chapitre 2.1.2.4, nous avons mentionné les attributs et les perfections divines et en particulier l'immuabilité de Dieu.

Quel est donc le sens de la kénose du Verbe ? Ces théologies d'origine protestante voient un Dieu faible, qui n'est pas tout-puissant, mais uniquement tout-aimant.

Pour St Thomas, à la suite de St Augustin, Dieu ne peut se défaire de sa toute puissance. La kénose, pour Dieu, c'est assumer une nature humaine, pas renoncer à lui-même.

St Augustin, Sermons [augg, Sermon 187, §3]

Que personne donc ne croie que le Fils de Dieu S'est transmué totalement en Fils de l'homme : croyons plutôt que sans se défaire de la substance divine, Il a assumé la perfection de la substance humaine, restant Fils de Dieu, mais devenu Fils de l'homme. Car ce n'est pas parce qu'il est dit : "Le Verbe était Dieu", et "le Verbe S'est fait chair", que le Verbe a cessé d'être Dieu en Se faisant chair. [...]

Nemo ergo credat Dei Filium conversum et commutatum esse in hominis filium : sed potius credamus et non consumpta divina et perfecte assumpta humana substantia, manentem Dei Filium, factum hominis filium. Neque enim quia dictum est : Deus erat Verbum, et Verbum (cf. Jean 1, 1) caro factum est (cf. Jean 1, 14) ; sic Verbum caro factum est, ut esse desineret Deus : quando in ipsa carne quod Verbum caro factum est : [...]

sources : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/dsy.htm#g

[b] https://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso_240_testo.htm

Dans cet extrait de la *Somme contre les Gentils* [dAqe], St Thomas d'Aquin reprend :

Thomas d'Aquin – *Summa Contra Gentiles* [dAqe, lib. 4 cap. 34 §22]

Ainsi seulement peut-il y avoir anéantissement, à tel titre qu'on dise du Verbe de Dieu qu'il s'est anéanti, c'est-à-dire fait tout petit ; non en perdant sa propre grandeur mais en assumant la petitesse de l'homme, comme si, l'âme préexistant au corps, on disait d'elle qu'elle devient la substance corporelle qu'est l'homme, non en changeant sa propre nature, mais en assumant une nature corporelle.

Sic enim solum habebit locum exinanitio : ut scilicet dicatur verbum Dei exinanitum, idest parvum factum, non amissione propriae magnitudinis, sed assumptione humanae parvitatis ; sicut si anima praeexisteret corpori, et diceretur fieri substantia corporea quae est homo, non mutatione propriae naturae, sed assumptione naturae corporeae.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/contragentiles.htm#_Toc79336992

[b] https://www.corpusthomisticum.org/scg4027.html#27589

Pour plus de détails, on pourra lire l'article *La kénose chez St Thomas d'Aquin* de Gilles Émery [Eme18]. L'auteur présente la compréhension de la kénose par St Thomas, essentiellement à partir du commentaire de Philippiens 2, 6–8, puis en partant des processions intra-trinitaire. Il cherche à montrer que la mission de la personne divine lui ajoute "un rapport à un effet temporel" sans introduire de nouveauté en Dieu même. L'union hypostatique elle-même n'apporte pas de changement en Dieu, mais est une relation créée entre la nature divine et la nature humaine, jointes dans l'unique personne du Fils (cf. [Eme18, notes 91 à 94, page 376-377]).

Pour nous, il est bon de renoncer à certaines choses. Mais il ne faut pas avoir une conception moralisante de Dieu. Dieu n'a pas besoin de se dépouiller, de renoncer. Car s'il se dépouille, il n'a plus rien à donner.

Il y a donc des interprétations contestables de la kénose. Voir Dieu, ce n'est pas contempler la souffrance de Dieu. Car, si Dieu souffre, qui va le sauver de sa souffrance ?

8.5 La perfection de la grâce dans le Christ

La première perfection assumée par le Christ est la grâce. Comme le dit St Jean : il est *plein de grâce et de vérité.*

Jean 1, 14 [AELF] [grec]

14 Et le Verbe s'est fait chair, il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, la gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité.

8.5.1 Qu'est-ce que la grâce ?

Mais, qu'est-ce que la grâce ? St Pierre nous en donne une définition dans sa deuxième lettre.

> **2 Pierre 1, 3–4** [AELF] [grec]
>
> [03] Sa puissance divine nous a fait don de tout ce qui permet de vivre avec piété, grâce à la vraie connaissance de celui qui nous a appelés par la gloire et la force qui lui appartiennent.
> [04] De la sorte nous sont accordés les dons promis, si précieux et si grands, pour que, par eux, vous deveniez participants de la nature divine, et que vous échappiez à la dégradation produite dans le monde par la convoitise.

La grâce, c'est donc la participation à la vie divine ou encore à la nature divine. Dieu se communique à l'homme en se faisant grâce, en communiquant ce que l'on appelle une "participation créée", puisque c'est Dieu qui crée cette participation à partir de sa vie ou de sa nature.

Destination de la grâce ? Quel sujet, quel lieu ? Maintenant que nous avons donné une définition de la grâce, nous pouvons d'abord nous demander à qui est destinée cette grâce, et, ensuite, pour les personnes concernées, quel est le sujet, le lieu de destination de cette grâce ?

Nous avons vu que la grâce vient de Dieu. Elle est une création de Dieu pour ses créatures. Ce sont donc **les créatures qui sont destinées à recevoir la grâce**. On peut se demander à qui, à quelles créatures, est communiquée cette grâce. Cette participation créée à la vie divine est **communiquée aux créatures spirituelles** : les hommes et les anges. Les anges sont des créatures uniquement spirituelles, tandis que les hommes sont à la fois des créatures spirituelles et corporelles, c'est-à-dire matérielles.

Pour ces créatures spirituelles, quel est donc le lieu de réception de cette grâce ? Comme les anges sont aussi destinataires de cette grâce, ce ne peut pas être d'abord le corps. C'est donc **l'âme qui est divinisée par la grâce**. Dans le cas de l'homme, la divinisation de l'âme par la grâce entraîne la divinisation du corps, car c'est l'âme qui anime le corps. Mais c'est bien l'âme spirituelle et immortelle qui est le réceptacle vivant de la grâce de Dieu.

La grâce sanctifiante des vertus et des dons. Plusieurs types de grâce concernent le Christ. Ici, nous considérons la grâce sanctifiante des vertus et des dons que chacun d'entre nous reçoit par le baptême. En effet, le baptême communique la grâce. Cette grâce nous sanctifie, elle fait de nous des saints, nous fait participer à la vie divine, à la sainteté même de Dieu. Comme nous y exhorte Pierre dans sa première épître :

1 Pierre 1, 15–16 [AELF] [grec]

15 mais, à l'exemple du Dieu saint qui vous a appelés, devenez saints, vous aussi, dans toute votre conduite,
16 puisqu'il est écrit : Vous serez saints, car moi, je suis saint.

Grâce sanctifiante et les trois vertus théologales. On dit aussi que cette grâce s'accompagne de vertus et de dons. Il n'y a pas de grâce sans les trois vertus théologales : foi, espérance et charité. Par la grâce, notre âme est divinisée et cette divinisation s'accompagne, dans notre intelligence, de la foi surnaturelle. Dieu exhausse notre intelligence à le connaître, à passer par la foi vive, l'espérance et la charité. D'après St Paul, la charité est la plus haute de toutes les vertus.

1 Corinthiens 13, 13 [AELF] [grec]

13 Ce qui demeure aujourd'hui, c'est la foi, l'espérance et la charité ; mais la plus grande des trois, c'est la charité.

La charité est une participation à l'amour de Dieu, à l'amour dont Dieu s'aime lui-même. La grâce nous fait ainsi participer à la sainteté même de Dieu, à son amour, à travers les vertus théologales.

Grâce sanctifiante et communication des sept dons de l'Esprit. La grâce communique aussi les dons. Ces dons sont les dons du Saint-Esprit. Il y a sept dons que l'on peut ordonner de plusieurs façons, par exemple, ici, du plus petit au plus grand.

(1) la crainte de Dieu ; cette crainte est le commencement de la sagesse.

(2) la piété ; comme nous sommes des êtres religieux, cette aide surnaturelle pour notre foi est la piété

(3) la force ; elle vient au secours de notre faiblesse, de notre manque de force. Cette vertu de force a besoin d'un secours divin et c'est ce don de la force. On parle parfois de don de tempérance, mais la tempérance n'est pas un don du Saint-Esprit en tant que tel. C'est plus une vertu de modération. Elle implique une certaine force pour résister aux tentations. Cette force nous vient donc de Dieu.

(4) le conseil ; il vient éclairer notre prudence. La prudence n'est pas le fait d'être timoré, immobilisé par la peur. La prudence et le conseil nourrissent la vertu de notre contrôle de soi. On se gouverne et on gouverne les autres. C'est la vertu des responsables : le chef de famille, la mère de famille, le curé de paroisse, le prieur du couvent, etc. Une prudence guidée par le conseil.

(5) l'intelligence ;

(6) la science ;

(7) la sagesse.

Les quatre premiers dons, crainte, piété, force et conseil, sont appelés les dons pratiques, qui concernent plutôt l'activité. Les trois derniers dons, que l'on peut qualifier de dons spéculatifs, concernent notre activité de connaissance vis-à-vis des choses et de Dieu : intelligence, science et sagesse. Les dons dits spéculatifs viennent au secours de la vertu de foi. La vertu de foi est une vertu humaine et théologale. Dieu, par sa grâce, la renforce, la soutient, pour que notre âme, à travers cette vertu, s'élance vers Dieu, ne s'assoupisse pas. Dieu, par ces dons, insuffle un dynamisme à nos vertus, à nos élans vers lui. C'est donc la grâce qui soutient tout cet élan.

Les effets de la grâce sanctifiante. Terminons cette introduction sur la grâce sanctifiante par ses effets. Elle a deux effets, à la fois concomitants, mais distincts.

Premièrement, cette grâce sanctifiante est guérissante. L'homme est un pécheur qui a besoin d'être guéri. En latin, on dit *Gratia sanans*, de *sanatio* qui veut dire assainir, guérir. L'homme est marqué par le péché, il est abîmé par ce péché et il faut assainir la nature humaine. La grâce vient donc au secours de l'homme. Elle est *auxilium dei* : c'est une aide, pour affermir, pour donner de la vigueur à une âme abîmée par le péché.

Deuxièmement, et c'est l'effet le plus important, la grâce élève l'âme jusqu'à Dieu. St Thomas dit *gratia elevans*.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, II^a-II^{ae} q. 171, a. 2, ad. 3]

Tout don de la grâce surélève l'homme en vue de lui faire produire des actes qui sont au-dessus de sa nature, et cela de deux manières : 1° par rapport à la substance de l'acte, comme de faire des miracles ou de connaître les secrets et les mystères de la sagesse divine ; pour accomplir ces actes, l'homme ne reçoit pas le don habituel de la grâce ; 2° par rapport au mode de l'acte, et non plus quant à sa substance, comme d'aimer Dieu et de le reconnaître dans le miroir des créatures ; en ce cas il y a un don de la grâce habituelle. *Omne donum gratiae hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam humanam. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, quantum ad substantiam actus, sicut miracula facere, et cognoscere incerta et occulta divinae sapientiae. Et ad hos actus non datur homini donum gratiae habituale. Alio modo est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius, sicut diligere Deum, et cognoscere eum in speculo creaturarum. Et ad hoc datur donum gratiae habituale.*

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/3sommetheologique2a2ae.htm#_Toc123314560

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth3171.html#45798

Pour résumer, la grâce guérit, assainit, et ainsi affermit, renforce notre foi. De plus, elle élève jusqu'à Dieu, à hauteur de Dieu.

8.5.2 Les trois grâces du Christ ([ST72, III^a, q. 1 à q. 8])

Cette grâce concerne donc les créatures spirituelles, mais elle est présente de manière particulière dans le Christ. Ainsi, dans le Christ, la grâce ne peut pas être guérissante, car il est sans péché. La sanctification de son humanité par la grâce n'a pas pour effet de l'assainir, ou de le guérir, comme pour nous.

Dans le vocabulaire théologique, on parle d'impeccabilité pour le Christ et d'impéccance pour la Vierge Marie. Dans le cas du Christ, cette impeccabilité désigne l'incapacité du Christ de pouvoir pécher. Pour la vierge, l'impeccance signifie qu'elle aurait pu pécher, mais ne l'a pas fait. Elle a été préservée, par la grâce, de tout péché : du péché originel à sa conception, puis des péchés véniels et mortels par la grâce jointe à l'exercice de sa liberté.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III^a q. 15 a. 1, concl.] Y a-t-il eu chez le Christ du péché ?

[...] Le Christ n'a donc d'aucune manière assumé la déficience du péché, ni originel, ni actuel, selon saint Pierre (cf. 1 Pierre 2, 22) : "Il n'a pas commis de péché."

Et ideo Christus nullo modo assumpsit defectum peccati, nec originalis nec actualis, secundum illud quod dicitur I Pet. II, qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128253984

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4002.html#47475

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III^a q. 27 a. 4, concl.] Cette sanctification a-t-elle donné à la Bienheureuse de ne jamais pécher ?

Ceux que Dieu a choisis pour une tâche, il les prépare et les dispose pour qu'ils soient reconnus capables de cette tâche, selon saint Paul (2 Co 3, 6) : "Dieu nous a rendus capables d'être ministres de la nouvelle alliance." Or la Bienheureuse Vierge a été divinement choisie pour être la mère de Dieu. Aussi ne peut-on douter que Dieu, par sa grâce, l'ait rendue digne d'un tel honneur, selon la parole de l'ange (cf. Luc 1, 30) : "Tu as trouvé grâce auprès de Dieu, voici que tu concevras, etc." Or elle n'aurait pas été la digne mère de Dieu si elle avait jamais péché.

[...]

Pour toutes ces raisons, il faut proclamer sans aucune réserve que la Bienheureuse Vierge n'a commis aucun péché actuel, ni mortel ni véniel, si bien que s'accomplit en elle la parole du Cantique (cf. Cantique des cantiques 4, 7) : "Tu es toute belle, ma bien-aimée, et il n'y a pas de tache en toi."

Respondeo dicendum quod illos quos Deus ad aliquid eligit, ita praeparat et disponit ut ad id ad quod eliguntur inveniantur idonei, secundum illud II Cor. III, idoneos nos fecit ministros novi testamenti. Beata autem virgo fuit electa divinitus ut esset mater Dei. Et ideo non est dubitandum quod Deus per suam gratiam eam ad hoc idoneam reddidit, secundum quod Angelus ad eam dicit, invenisti gratiam apud Deum, ecce, concipies, et cetera. Non autem fuisset idonea mater Dei, si peccasset aliquando.

[...]

Et ideo simpliciter fatendum est quod beata virgo nullum actuale peccatum commisit, nec mortale nec veniale, ut sic impleatur quod dicitur Cant. IV, tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te, et cetera.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128254063

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4027.html#48040

Revenons donc au Christ et à son impeccabilité : Le Christ est ontologiquement incapable de pécher. C'est un effet de la grâce dans l'humanité de Jésus. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le péché nous contraint et, ne pas pécher, ou dans le cas du Christ, ne pas pouvoir pécher, rend l'homme encore plus libre.

Quel rôle de la grâce pour le Christ ? Dans le Christ, cette grâce n'a pas pour fonction d'assainir son âme humaine. Son effet principal est le second effet identifié plus haut : celui d'élever l'âme. En tant qu'homme, le Christ est fini dans son humanité. La plénitude de la grâce dans le Christ sert à élever son âme humaine au niveau de sa personne, au sens d'hypostase. C'est de l'ordre de la nécessité, pour ne pas introduire une séparation, une disjonction entre sa nature humaine, son être humain et la personne qu'il est, son hypostase.

Quand Jésus dit "moi, je vous dis que" c'est le Verbe qui parle, son âme humaine est comblée d'une telle grâce qu'il peut dire "je" sans se tromper ou nous tromper. Cependant, son âme humaine est bien, comme la nôtre, finie, créée et limitée.

Les trois grâces du Christ. On a parlé des trois grâces du Christ :

(1) la grâce de l'union hypostatique ;

(2) la grâce sanctifiante des vertus et des dons ;

(3) la grâce capitale.

Reprenons ces différentes grâces. Notons déjà que même si on identifie des grâces différentes, elles participent de la même grâce. Comme le dit St Thomas, leur distinction est uniquement de *raison*.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] q. 8 a. 5, sol. 3] La grâce du Christ comme tête de l'Église est-elle identique à sa grâce habituelle d'homme individuel ?

La grâce personnelle et la grâce de chef ont rapport à une certaine activité, tandis que la grâce d'union se réfère à l'être personnel. C'est pourquoi la grâce personnelle et la grâce de chef appartiennent essentiellement au même habitus, et non la grâce d'union. Pourtant, d'une certaine manière, la grâce personnelle peut être appelée grâce d'union, en ce sens qu'elle crée une certaine convenance à l'union. De ce point de vue, **grâce d'union, grâce personnelle et grâce de chef sont essentiellement une seule et même grâce, avec une distinction de pure raison**.

Ad tertium dicendum quod gratia personalis et gratia capitis ordinantur ad aliquem actum, gratia autem unionis non ordinatur ad actum, sed ad esse personale. Et ideo gratia personalis et gratia capitis conveniunt in essentia habitus, non autem gratia unionis. Quamvis gratia personalis possit quodammodo dici gratia unionis, prout facit congruitatem quandam ad unionem. Et secundum hoc, una per essentiam est gratia unionis et gratia capitis et gratia singularis personae, sed differens sola ratione.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128253948

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4002.html#47229

8.5.3 Grâce de l'union hypostatique

La première grâce en Jésus est cette grâce de l'union hypostatique qui a été définie lors du concile d'Éphèse et de la réponse à Nestorius (cf. Sec.8.2.3).

Cette grâce donne à la nature humaine du Christ, à son humanité, d'être unie à Dieu. Donc, la première manière de parler de la perfection de la grâce dans le Christ, c'est de reconnaître en lui ce que l'on appelle la grâce d'union, grâce d'union hypostatique, d'union selon l'hypostase, d'union des deux natures dans la personne du Christ, d'union du divin et de l'humain.

Cette grâce faite aux hommes donne à l'humanité de Jésus d'être l'humanité du Verbe : c'est la grâce de l'incarnation. C'est une grâce d'union, *gratiae gratis datae*, purement gratuite. Ce n'est pas un dû que Dieu nous doit : cette grâce de l'union des natures dans la personne du Christ est un effet de l'amour sur-éminent de Dieu, qui s'incarne en notre humanité.

Cette première grâce est directement liée à la nature du Verbe, elle est donc infinie, sans mesure.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] q. 7 a. 11, concl.]
La grâce du Christ est-elle infinie ?

D'après ce qui a été dit précédemment, il y a lieu de distinguer dans le Christ une double grâce : l'une est la grâce d'union, et qui consiste dans l'union personnelle au Fils de Dieu, accordée gratuitement à la nature humaine. Il est évident que cette grâce est infinie, comme la personne du Verbe elle-même.

L'autre grâce est la grâce habituelle. [...]

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, in Christo potest duplex gratia considerari. Una quidem est gratia unionis quae, sicut supra dictum est, est ipsum uniri personaliter filio Dei, quod est gratis concessum humanae naturae. Et hanc gratiam constat esse infinitam, secundum quod ipsa persona verbi est infinita. Alia vero est gratia habitualis.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128253940

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4002.html#47169

Si l'on cherche à ordonner ces grâces, le fait que Jésus de Nazareth soit Fils de Dieu est une grâce sans commune mesure, dans l'ordre de la grâce. Quand Jésus parle à ses apôtres, c'est Dieu lui-même qui parle !

8.5.4 Grâce sanctifiante des vertus et des dons

De l'union hypostatique découle dans l'âme humaine de Jésus la plénitude de la grâce sanctifiante des vertus et des dons. Nous avons vu que cette grâce est une participation à la vie divine. Jésus a reçu cette grâce en plénitude dès les premiers instants de sa vie humaine. Il l'a reçue non seulement pour lui, mais également pour nous la communiquer. Il l'a reçue pour être pleinement divinisé, mais aussi pour que nous la recevions de lui :

Jean 1, 14 ; 16 Prologue [AELF] [grec]

14 Et le Verbe s'est fait chair, il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, la gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité.

[...]

16 Tous nous avons eu part à sa plénitude, nous avons reçu grâce après grâce ;

Jean commence à nous dire que Jésus est « est plein de grâce et de vérité » puis il ajoute « de lui nous avons reçu grâce après grâce ». Donc, pour St Jean, tout nous

vient du Christ, et tout ce qu'il possède de plénitude de grâce, il nous le communique. Cependant, cette communication, cette transmission n'a pas eu lieu uniquement il y a deux mille ans, pendant les trente années où il a vécu sur Terre. Le Christ est toujours homme, il est toujours l'instrument de la divinité, et il continue de nous communiquer sa grâce.

On peut essayer de comprendre ce lien entre grâce d'union et grâce sanctifiante avec ce qui se passe pour nous lors du baptême. L'enfant est alors rempli de la grâce qui le divinise, il devient enfant de Dieu en son âme. Il lui faut alors avancer dans la vie, recevoir la grâce sanctifiante, pour qu'elle grandisse, qu'elle croisse en lui.

En ce qui concerne le Christ, avec cette source de la grâce d'union hypostatique, il reçoit en plénitude la grâce sanctifiante des vertus et des dons dans son âme humaine. Il reçoit cette plénitude dès le début de sa vie humaine, non seulement à sa naissance, mais même à sa conception : il est rempli de la plénitude, de la grâce, des vertus et des dons, son âme est comblée. Il est le Fils bien-aimé en qui le Père a mis *tout son amour*. On retrouve ici la notion de totalité, de plénitude dans la grâce. On parle même d'une grâce infinie. Il la possède infiniment.

Cette grâce sanctifiante sera nécessaire pour réaliser sa mission : il est le Sauveur, il a une perfection dans son être et dans son agir.

Cette grâce peut se décliner selon différentes catégories. On peut se poser la question spécifiquement de la plénitude des vertus théologales, cardinales et des dons de l'Esprit, dans le Christ.

Liens dans la *Somme Théologique* St Thomas, dans la *Somme Théologique* [ST72, III^a, q.7] aborde la question de "La grâce du Christ en tant qu'homme individuel"

> 1. Y a-t-il dans l'âme du Christ la grâce habituelle ? 2. Y a-t-il eu chez lui des vertus ? 3. A-t-il eu la foi ? 4. A-t-il eu l'espérance ? 5. A-t-il possédé les dons du Saint-Esprit ? 6. A-t-il eu le don de crainte ? 7. A-t-il eu les charismes ? 8. A-t-il eu le charisme de prophétie ? 9. A-t-il eu la plénitude de la grâce ? 10. Une telle plénitude lui est-elle propre ? 11. La grâce du Christ est-elle infinie ? 12. A-t-elle pu s'accroître ? 13. Quel rapport cette grâce a-t-elle avec l'union hypostatique ?

8.5.4.1 Vertus théologales

Prenons les vertus théologales par ordre décroissant de perfection. La plus haute de toute est la charité. Viennent ensuite l'espérance, puis la foi.

Charité La charité, la plus haute des vertus d'après St Paul, est évidemment infinie chez le Christ. Le Christ nous aime. C'est par amour qu'il agit. On peut dire que la charité est au principe de tout l'agir humain du Christ, de toutes ses opérations humaines.

Espérance/Foi Le Christ ayant la plénitude de la grâce et de la charité, étant le Fils de Dieu fait homme, peut-on dire que le Christ avait la foi et qu'il vivait dans l'espérance ?

Foi – Jésus est au-delà de la foi [ST72, III^a q. 7 a. 3] Commençons donc par la foi. Est-ce que Jésus est un croyant ? Comment nous est-il présenté dans les évangiles ? Par certains aspects, il se comporte comme un prophète. Mais pose-t-il des actes de foi, comme eux ?

Jésus suscite la foi. Un prophète s'exprime au nom de Dieu. Certains d'entre eux, comme Ézéchiel, Daniel, Jérémie ou Joël posent des actes de foi.

Jésus, lui, suscite la foi. Comme les prophètes, il transmet la parole de Dieu, mais, lui, il parle à la première personne : "Moi, je vous dis que…". Il s'exprime avec une autorité souveraine. Il est en relation avec Dieu, avec celui qu'il appelle son père : une phrase impensable pour les juifs. On ne s'adresse pas ainsi au créateur. Par son rapport direct avec Dieu, les évangélistes nous montrent comment Jésus suscite la foi chez ceux qui le suivent, qui le cherchent. Il appelle la foi, il requiert la foi, mais il ne pose pas personnellement d'actes de foi lui-même comme le faisaient les prophètes.

Marie, modèle des croyants. Dans l'Évangile, c'est plutôt Marie qui nous est donnée comme modèle des croyants. On pourrait penser que Jésus puisse nous être donné comme un tel modèle, mais c'est bien sa mère, ou encore Joseph, qui sont montrés comme croyants. Ainsi, le modèle de la foi, ce n'est pas le Christ, mais la Vierge Marie. Les textes ne nous parlent pas de la foi de Jésus.

La foi : adhésion de l'intelligence à la révélation. Que sont ces actes de foi que posent les prophètes, les saints, ou plus généralement les croyants ? Il s'agit de dire « Mon Dieu, je crois fermement toutes les vérités que vous nous avez révélées et que vous nous enseignez par votre Église, parce que vous ne pouvez ni vous tromper, ni nous tromper. » La foi, c'est une adhésion de l'intelligence à la vérité révélée.

Jésus est au-delà de la foi. Jésus, lui, révèle, mais rien ne lui est révélé. Il révèle aux autres et peut ainsi leur permettre de poser ces actes de foi. Mais lui n'est pas en position de faire un acte de foi. Il est situé au-delà de la foi. Son intelligence est éclairée par une autre lumière que celle de la foi. Cette lumière, qui lui vient de Dieu, est supérieure à la lumière de foi, quoique la foi soit tendue vers cette lumière. On parle de *la lumière de gloire*.

Connaissance de vision. Jésus a cette immédiateté avec Dieu. Le CEC au numéro 473 aborde l'âme et la connaissance humaine du Christ.

CEC [CEC92, §473]

473 Mais en même temps, cette connaissance vraiment humaine du Fils de Dieu exprimait la vie divine de sa personne (cf. S. Grégoire le Grand, Ep. 10,39, DS 475 : PL 77, 1097B)^a. " La nature humaine du Fils de Dieu, non par elle-même mais par son union au Verbe, connaissait et manifestait en elle tout ce qui convient à Dieu " (S. Maxime le Confesseur, qu. dub. 66 : PG 90,840A)^b. C'est en premier le cas de la connaissance intime et immédiate que le Fils de Dieu fait homme a de son Père (cf. Marc 14, ; 36,

Matthieu 11, 27, Jean 1, 18, Jean 8, 55, etc.). Le Fils montrait aussi dans sa connaissance humaine la pénétration divine qu'il avait des pensées secrètes du cœur des hommes (cf. Marc 2, 8, Jean 2, 25, Jean 6, 61, etc.).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1G.HTM

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f01.htm#cgm
[b] https://archive.org/details/patrologicursus55migngoog/page/n421

Le Christ a donc une *connaissance intime et immédiate* du Père. Notre foi peut être intime, quand elle est animée par l'amour, mais elle n'est pas immédiate. Nous ne voyons pas Dieu, nous croyons en lui. Sur Terre, nous croyons, puis, nous espérons qu'au ciel, nous le verrons. Lorsque les bienheureux arrivent au ciel, on affirme qu'ils voient Dieu immédiatement. Jésus a cette connaissance bienheureuse, intime, immédiate du Père. Il voit le Père, il ne croit pas en lui. Par contre, il invite ses disciples à croire en lui. On peut lire dans l'évangile de Jean :

Jean 14, 1 ; 11 [AELF] [grec]

01 Que votre cœur ne soit pas bouleversé : vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi.
[...]
11 Croyez-moi : je suis dans le Père, et le Père est en moi ; si vous ne me croyez pas, croyez du moins à cause des œuvres elles-mêmes.

Jésus n'est donc pas celui qui croit, mais celui qui appelle à croire en lui. Il ne dit pas qu'il croit dans le Père, mais qu'il le voit.

Jean 10, 30 ; 37–38 [AELF] [grec]

30 Le Père et moi, nous sommes UN.
[...]
37 Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, continuez à ne pas me croire.
38 Mais si je les fais, même si vous ne me croyez pas, croyez les œuvres. Ainsi vous reconnaîtrez, et de plus en plus, que le Père est en moi, et moi dans le Père. »

Par rapport à nous dont la foi est parfois obscure, Jésus est empli d'une certitude, d'une évidence. Cette relation, cette connaissance intime et immédiate est aussi appelée connaissance de vision. Jésus est donc au-delà de la foi. Il est la source de la foi. Il est établi dans cette lumière de gloire qui nous transmet la vérité du ciel. Il n'a pas besoin d'en bénéficier : c'est lui la lumière.[5]

[5] Sur ce sujet, on pourra lire la thèse de doctorat de théologie du P. Charles Rochas "La science bienheureuse du Christ *simul viator et comprehensor*" publié au Cerf en 2019.

Cependant, il prie ! Nous reviendrons sur la prière du Christ dans la prochaine section sur les perfections humaines du Christ.

Foi et Confiance Une autre dimension de la foi est la confiance. Nous avons vu au-dessus une définition de la foi comme une adhésion de l'intelligence à la révélation de Dieu, mais la foi désigne aussi la confiance en Dieu. La racine latine de foi, *fides* est la même que *fiducia*, la confiance.

Le Christ possède pleinement cette dimension de la foi, une confiance totale en Dieu. Que l'on soit dans la foi ou dans la vision, comme le Christ ou les bienheureux, on est dans la confiance en Dieu.

Récapitulons ces deux dimensions du mot foi. Le Christ n'a pas à adhérer à des vérités qui lui sont révélées : c'est lui qui révèle, il est établi dans la lumière, il est la lumière. Par contre, dans la dimension morale ou spirituelle qui correspond à cette confiance, le Christ, en tant qu'homme, est pleinement bienheureux, confiant. On peut également parler de confiance et d'abandon dans le Père.

On retrouve cet abandon et cette confiance dans les textes de St Thérèse de Lisieux.

St Thérèse de Lisieux, *L'abandon est le fruit délicieux de l'amour* [the08, PN 52]

31 mai 1897
[...]

7. Seul l'Abandon me livre
En tes bras, ô Jésus
C'est lui qui me fait vivre
De la vie des Elus.

8. A toi je m'abandonne
O mon Divin Epoux
Et je n'ambitionne
Que ton regard si doux.

[...]

sources : https://archives.carmeldelisieux.fr/archive/pn-52/

L'espérance de Jésus, au-delà de l'espérance théologale [ST72, III^a, q. 7 a. 4] De la même façon, l'espérance du Christ est établie au-delà de l'espérance théologale. Pour nous, l'espérance consiste en la vision de Dieu. Le Christ est déjà dans cette vision. Il n'a donc pas besoin de l'espérer.

Cependant, pour Thomas d'Aquin, le Christ peut espérer en l'accomplissement de son œuvre, sa glorification.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] q. 7 a. 4, concl.]

[...]

Car, bien qu'il connût parfaitement toutes choses, ce qui excluait de lui toute foi, il ne se trouvait pas encore en possession de tout ce qui convenait à sa perfection, comme l'immortalité et la gloire corporelle, il pouvait donc les espérer.

[...] Quia, licet plene cognosceret omnia, per quod totaliter fides excludebatur ab eo, non tamen adhuc plene habebat omnia quae ad eius perfectionem pertinebant, puta immortalitatem et gloriam corporis, quam poterat sperare.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128253933

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4002.html#47114

Jésus parle à de multiples reprises de son "heure". Par exemple, dans l'évangile de Jean, on peut lire :

Jean 2, 4 [AELF] [grec]

04 Jésus lui répond : « Femme, que me veux-tu ? Mon heure n'est pas encore venue. »

Jean 7, 30 [AELF] [grec]

30 On cherchait à l'arrêter, mais personne ne mit la main sur lui parce que son heure n'était pas encore venue.

Jean 8, 20 [AELF] [grec]

20 Il prononça ces paroles alors qu'il enseignait dans le Temple, à la salle du Trésor. Et personne ne l'arrêta, parce que son heure n'était pas encore venue.

Dans tous ces passages, le Christ ne se laisse pas prendre quand on cherche à le capturer. Cependant, à un moment donné, son heure est venue et il se laisse faire. Il ne le fait pas de façon passive, mais c'est lui qui choisit de se livrer.

Matthieu 26, 50 ; 53–54 [AELF] [grec]

[50] Jésus lui dit : « Mon ami, ce que tu es venu faire, fais-le ! » Alors ils s'approchèrent, mirent la main sur Jésus et l'arrêtèrent.
[...]
[53] Crois-tu que je ne puisse pas faire appel à mon Père ? Il mettrait aussitôt à ma disposition plus de douze légions d'anges.
[54] Mais alors, comment s'accompliraient les Écritures selon lesquelles il faut qu'il en soit ainsi ? »

Le Christ est entièrement libre. Quand le moment est venu, il se laisse prendre. Mais qu'attend-il de son père ? Ce n'est pas la délivrance, car, comme il le dit dans le passage ci-dessus de l'évangile de Matthieu, il pourrait, s'il le voulait, avoir des légions d'anges pour le défendre. Mais il sait que son heure, l'heure des ténèbres d'abord mais surtout l'heure où s'accomplit la rédemption, arrive. Il attend cependant quelque chose du Père :

Jean 12, 23 ; 27–28 [AELF] [grec]

[23] Alors Jésus leur déclare : « L'heure est venue où le Fils de l'homme doit être glorifié.
[...]
[27] Maintenant mon âme est bouleversée. Que vais-je dire ? "Père, sauve-moi de cette heure" ? – Mais non ! C'est pour cela que je suis parvenu à cette heure-ci !
[28] Père, glorifie ton nom ! » Alors, du ciel vint une voix qui disait : « Je l'ai glorifié et je le glorifierai encore. »

Jean 17, 1 [AELF] [grec]

[01] Ainsi parla Jésus. Puis il leva les yeux au ciel et dit : « Père, l'heure est venue. Glorifie ton Fils afin que le Fils te glorifie.

C'est donc cela que le Christ attend de Dieu son Père ; il attend la glorification de son corps et de son âme : le troisième jour, il ressuscitera. Il le sait et peut l'annoncer. Mais il sait aussi que le moment à passer avant va être difficile.

8.5.4.2 Vertus morales

Après les vertus théologales, nous pouvons considérer les vertus morales. La perfection du Christ implique sa perfection dans ces vertus morales : les vertus cardinales d'abord — prudence, tempérance, force et justice — mais également toutes les autres vertus : patience, longanimité, constance, persévérance, etc.

Les théologiens se sont pourtant demandés si le Christ possédait spécifiquement la vertu de pénitence.

Vertu de pénitence – Jésus exempt de la vertu de pénitence, mais avec un sens aigu du péché Que peut signifier la vertu de pénitence pour le Christ ? De quoi pouvait-il faire pénitence, lui qui est sans péché ? Pour St Thomas le Christ ne possédait pas cette vertu, étant exempt de tout péché.

En effet, on fait pénitence pour ses péchés, mais on ne peut pas le faire pour les autres. On ne peut pas se substituer à quelqu'un d'autre en matière de pénitence. On peut cependant prier pour sa conversion, pour qu'il fasse pénitence, puisque la contrition est un acte pénitentiel.

Le Christ, bien que ne possédant pas cette vertu de pénitence, avait un sens très aigu du péché. Il savait ce qu'était le péché. Il était dans la lumière de la vision et il voyait combien le péché s'oppose à Dieu, à la charité, à l'amour de Dieu, à la sainteté de Dieu. Le Christ a porté le péché du monde, il a souffert de cette opposition qu'il y a entre la sainteté qui l'habite et le mal dont les hommes sont la cause. Il n'était pas pécheur, mais il savait ce qu'était le péché. Il a subi les péchés des hommes. Il les a portés en lui. Il a porté *la peine du péché*. Il s'est fait sacrifice pour le péché, dit saint Augustin.

St Augustin, *Traité sur St Jean – Évangile* [augh, traité XLI, §5]

Le Christ seul affranchit donc de cette servitude : jamais il n'y a été soumis, et pourtant, il en brise les chaînes ; car seul il est devenu homme sans être souillé par le péché. Les enfants que vous voyez entre les bras de leurs mères, ne marchent pas encore, et ils ne sont déjà plus libres de leurs mouvements : ils ont reçu d'Adam les liens dont le Christ doit les délivrer. Lorsqu'on les baptise, la grâce que le Seigneur promet leur est accordée comme aux autres ; car celui-là seul peut affranchir du péché, qui est venu ici-bas exempt de péché, et qui s'est offert en sacrifice pour expier le péché. [...]

Liberat ergo ab hac servitute solus Dominus : qui illam non habuit, ipse de illa liberat ; solus enim in hac carne venit sine peccato. Nam quos videtis in manibus matrum parvulos ferri, nondum ambulant, et iam sunt compediti ; traxerunt enim de Adam quod solvatur a Christo. Pertinet etiam ad ipsos, cum baptizantur, ista gratia quam Dominus pollicetur ; quia de peccato solus liberare potest, qui venit sine peccato, et factus est sacrificium pro peccato. [...]

sources : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/jean/tr41-50/tr41.htm

[b] https://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/omelia_041_testo.htm

Pour l'anecdote, aux alentours des années 1880-1890, certains théologiens et croyants avaient proposé que l'on complète les litanies du Saint Nom de Jésus. Ils voulaient rajouter « Ô Jésus pénitent, ayez pitié de nous » à cette litanie. Lorsque cette proposition a été faite à Rome, au Saint-Office, l'ancêtre du Dicastère pour la Doctrine de la Foi, elle a été condamnée, en 1883, jugée comme quasiment blasphématoire.

Le Christ, donc, a porté la peine du péché, mais il n'était pas pécheur et donc il n'était pas pénitent.

8.5.4.3 Plénitude des dons du Saint-Esprit

Dans l'ordre des grâces, après les vertus, se trouvent les dons du Saint-Esprit. Nous avons vu au début de cette section la liste de ces sept dons. Les plus hauts, les dons de contemplations, les dons spéculatifs, dons de sagesse, de science et d'intelligence, comme le Christ était pleinement dans la vision de Dieu, il était véritablement plein de ces dons.

De la même façon, il bénéficiait pleinement des dons pratiques, don de conseil, don de piété, don de force et don de crainte. Ces dons nous aident à perfectionner notre agir, dans notre rapport à Dieu. Le Christ n'était pas défaillant comme nous de ce point de vue-là, mais on peut considérer qu'il était plein des dons de l'Esprit.

Charismes [ST72, III[a], q. 7 a. 7] Viennent ensuite les charismes. Il s'agit de grâces particulières : le charisme de faire des miracles, le charisme des langues, le charisme de prophétie.

Jésus est le parfait révélateur de Dieu. Il est aussi prophète. Un prophète ne fait pas que prédire, mais cela fait partie de son agir. Le Christ prédit aussi. Dans l'évangile, on le voit annonçant la fin de Jérusalem, mais aussi sa propre mort, sa résurrection.

En ce qui concerne le don des langues, nous ne trouvons pas beaucoup d'éléments explicites sur sa maîtrise de plusieurs langues de façon spéciale. Il parlait vraisemblablement araméen avec ses disciples. Il connaissait l'hébreu utilisé dans le temple et dans les Écritures. Il devait aussi certainement parler le grec et le latin, car il y avait à l'époque de nombreuses personnes de langue grecque en Palestine et l'occupant romain parlait latin. Mais on ne trouve pas de mention d'une grâce particulière pour le don des langues.

On peut admettre que le Christ possédait les charismes en perfection, mais qu'il en usait quand il en avait besoin. Les charismes servent à accomplir une mission particulière.

Ainsi, Jésus n'a pas exercé de miracle avant sa vie publique, avant 30 ans. On retrouve le principe d'économie. Le Christ avait des qualités exceptionnelles, mais il ne fit rien qui ne correspondait à son âge. Il en était capable, en puissance, mais cela

ne convenait pas avec le projet de Dieu. L'agir du Christ ne sert pas à impressionner son entourage ni à nourrir son orgueil.

Jésus vit pleinement selon le Saint-Esprit [ST72, III^a, q. 7 a. 5] Puisque le Christ possédait la plénitude des charismes, on peut alors dire qu'il vivait pleinement selon le Saint-Esprit. L'Esprit Saint a comblé le Christ. Il l'a comblé de ses dons, des sept dons du Saint-Esprit, de la grâce des vertus et des dons.

On retrouve à de nombreuses reprises dans l'Évangile cette évocation de l'action du Saint-Esprit.

Marc 1, 12 [AELF] [grec]

12 Aussitôt l'Esprit pousse Jésus au désert

Luc 4, 14 [AELF] [grec]

14 Lorsque Jésus, dans la puissance de l'Esprit, revint en Galilée, sa renommée se répandit dans toute la région.

Luc 10, 21 [AELF] [grec]

21 À l'heure même, Jésus exulta de joie sous l'action de l'Esprit Saint, et il dit : « Père, Seigneur du ciel et de la terre, je proclame ta louange : [...]

Matthieu 12, 18 [AELF] [grec]

18 Voici mon serviteur que j'ai choisi, mon bien-aimé en qui je trouve mon bonheur. Je ferai reposer sur lui mon Esprit, aux nations il fera connaître le jugement.

Matthieu 12, 28 [AELF] [grec]

28 Mais, si c'est par l'Esprit de Dieu que moi, j'expulse les démons, c'est donc que le règne de Dieu est venu jusqu'à vous.

Jésus est donc poussé par l'Esprit, il accomplit son ministère avec la puissance de l'Esprit, il tressaille de joie dans l'Esprit, il choisit ses apôtres sous l'action de l'Esprit

Saint, il expulse les démons par l'Esprit, il s'offre à son Père dans un esprit éternel, etc.

Le Christ, parce qu'il est comblé de grâce, est également comblé de la plénitude du Saint-Esprit.

Le credo affirme que le Fils procède du Père, et que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Il y a donc un lien très étroit entre le Fils, même incarné, le Fils en tant qu'homme, et l'Esprit Saint. St Grégoire le grand décrit ce lien entre l'Esprit et le Christ en tant qu'homme dans son commentaire du livre de Job.

Grégoire le grand – ***Morale sur Job, livre II*** **[gref, §90, p. 388]** –

Le Saint-Esprit vient dans tous les fidèles, mais c'est seulement dans le Médiateur qu'il demeure à titre singulier, car il n'a jamais abandonné l'humanité (du Rédempteur) de la divinité duquel il procède.

In cunctis namque fidelibus Spiritus venit, sed in solo Mediatore singulariter permanet : quia ejus humanitatem numquam deseruit, cujus divinitate procedit.

source : https://archive.org/details/moralessurjob0000greg/page/388

St Thomas dit ceci, « L'Esprit Saint convient au Christ à la fois en tant que Dieu et en tant qu'homme. L'Esprit Saint est sur moi parce que le Seigneur m'a oint. »

Luc 4, 18 [AELF] [grec]

18 L'Esprit du Seigneur est sur moi parce que le Seigneur m'a consacré par l'onction.

L'Esprit Saint, c'est l'Esprit du Messie. Messie veut dire "l'oint du Seigneur". L'onction du Saint-Esprit est donc dans sa plénitude. Cet Esprit, l'Esprit du Père, mais aussi l'Esprit du Fils, agit tout au long de la vie de Jésus, depuis l'Annonciation et même la rencontre entre l'ange et Zacharie, depuis le premier instant de l'Incarnation. L'Incarnation est une des œuvres de l'Esprit.

L'Esprit Saint est aussi celui qui ressuscitera Jésus d'entre les morts. On peut dire que l'Esprit Saint est la puissance de Dieu, puissance qui glorifie le Christ en son corps, à la résurrection.

Est-ce que le Christ possédait le don de crainte ? [ST72, III^a, q. 7 a. 6] Terminons en analysant spécifiquement le don de crainte. Nous avons dit que le Christ jouissait pleinement des dons de l'Esprit. Mais nous le voyons aussi avec une grande proximité avec son Père : il le voit dans une intimité immédiate. Quel est donc le sens de cette crainte pour le Christ ? Peut-il craindre son Père ?

Il y a plusieurs formes de craintes. Mais la crainte étant un don de l'Esprit, c'est bien quelque chose de positif. Passons en revue les différents types de crainte qui peuvent

nous concerner, et, en particulier, le Christ. Il y a donc plusieurs types de craintes : la crainte peur, la crainte servile, la crainte initiale et la crainte filiale. Regardons leur définition.

La crainte peur ou crainte servilement servile Le premier type de crainte est la crainte peur. Quand on parle de crainte, dans le langage courant, on parle de peur. En théologie, on parle de crainte servilement servile, ou encore de la crainte mondaine. La peur de Dieu ou des hommes nous motive à ne pas faire une chose particulière, car nous craignons le jugement. Ce qui motive ici, c'est avant tout le jugement. Cette crainte est mauvaise et ne concerne pas le Christ.

La crainte servile Un second niveau de crainte est la crainte servile. C'est la crainte de celui qui croit en Dieu, qui le craint et qui craint ses châtiments.

Cette crainte peut être paralysante. Elle nous retient, car nous craignons le coup de bâton, la punition de Dieu.

Cette forme de crainte est bonne si elle nous empêche de faire des actions mauvaises. Mais elle est insuffisante. Elle repose sur Dieu qui est créateur, mais ne le voit que comme un Dieu juge, dont on craint les châtiments, un Dieu qui condamne et possiblement à la peine de l'enfer.

Cette crainte peut nous permettre d'agir bien, mais ce n'est pas la bonne motivation. Dieu ne veut pas que ce qui nous pousse à bien faire soit la peur de la punition, mais plutôt que ce soit l'amour.

La crainte initiale ou contrition imparfaite Un troisième niveau s'appelle la crainte initiale. Dans cette crainte, on craint les châtiments de Dieu, mais surtout, on craint d'être séparé de lui, de ce Dieu que l'on aime.

Cette crainte est meilleure, car il y va de l'amour. On retrouve ici l'amour surnaturel. Cette crainte n'est pas encore parfaite. Il s'agit d'un mélange entre la crainte servile et une crainte guidée par l'amour.

La crainte servile comme la crainte initiale peuvent être des craintes qui me poussent à aller me confesser. Ce sont donc, d'une certaine manière, de bonnes craintes. Mais alors, il faut comprendre dans quel état de contrition je suis lorsque je demande le pardon de Dieu. S'agit-il d'une contrition parfaite, d'une pure contrition de charité ?

Avec la grâce de Dieu, il est possible de purifier notre crainte, de la perfectionner. Dans la crainte initiale ou contrition imparfaite, ce qui nous pousse, c'est l'amour de Dieu, la volonté de ne pas s'en écarter. C'est une bonne crainte.

La crainte filiale / crainte chaste / crainte révérencielle ou contrition parfaite La crainte la plus pure, la crainte dite filiale ou crainte chaste, est la crainte qui correspond à la contrition parfaite. Je crains Dieu d'abord parce qu'il est mon créateur et mon sauveur. Je ne lui suis pas égal, je reconnais en lui mon supérieur, mais je sais qu'il m'aime et je l'aime en retour. Je l'aime, car il m'a donné de pouvoir l'aimer. C'est la charité.

Cette crainte filiale est excellente. C'est la crainte que possédait le Christ pour son Père. Il possédait cette crainte suprêmement et parfaitement. Cette crainte est, pour

nous, associée à la contrition parfaite. Cependant, pas de contrition chez le Christ, car, comme nous l'avons vu, il n'y a pas de pénitence chez le Christ.

Cette crainte filiale est également celle qu'éprouvent par les bienheureux dans le ciel. Ils ont cette crainte révérencielle, de révérer Dieu pour ce qu'il est, de l'aimer pour son amour.

8.5.5 Grâce capitale

Enfin, la troisième grâce qui concerne le Christ est la grâce capitale : il est la tête, le chef de l'Église, le nouvel Adam. Toute grâce en lui, lui a été donnée en vue de nous la communiquer.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] q. 8 a. 5, concl.]
La grâce du Christ comme tête de l'Église est-elle identique à sa grâce habituelle d'homme individuel ?

Tout être agit autant qu'il est en acte ; d'où il suit que le même acte est à la fois pour un être raison de son actualité et de son agir. Ainsi c'est la même chaleur qui fait que le feu est chaud et qu'il chauffe. Pourtant, l'acte qui donne à un être son actualité n'est pas toujours principe suffisant d'actualité au-dehors. Étant donné que l'agent doit être supérieur au patient, ainsi que le remarquent saint Augustin et Aristote il en résulte que celui qui exerce une activité sur les autres doit être en acte d'une manière éminente. Or nous avons vu que l'âme du Christ possède une grâce suréminente. Donc, en raison de cette supériorité de sa grâce, il lui revient de la faire dériver vers les autres. C'est précisément en quoi consiste la grâce de chef. Par conséquent la grâce personnelle, qui justifie l'âme du Christ, est essentiellement la même que celle qui lui permet d'être tête de l'Église et de justifier les autres : il n'y a entre elles qu'une distinction de raison.

Respondeo dicendum quod unumquodque agit inquantum est ens actu. Oportet autem quod sit idem actu quo aliquid est actu, et quo agit, et sic idem est calor quo ignis est calidus, et quo calefacit. Non tamen omnis actus quo aliquid est actu, sufficit ad hoc quod sit principium agendi in alia, cum enim agens sit praestantius patiente, ut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., et philosophus, in III de anima, oportet quod agens in alia habeat actum secundum eminentiam quandam. Dictum est autem supra quod in anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam. Et ideo ex eminentia gratiae quam accepit, competit sibi quod gratia illa ad alios derivetur. Quod pertinet ad rationem capitis. Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis qua anima Christi est iustificata, et gratia eius secundum quam est caput Ecclesiae iustificans alios, differt tamen secundum rationem.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique

3a.htm#_Toc128253948
[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4002.html#47226

D'après St Thomas, la grâce personnelle du Christ, c'est-à-dire ces grâces que sont la grâce de l'union hypostatique et la grâce sanctifiante des vertus et des dons, est celle qui lui permet d'être le chef de l'Église, chef de tous les hommes. Vis-à-vis de nous, on la dit *capitale*, *la tête*.

Le Christ est le chef de l'humanité nouvelle, il est le nouvel Adam et donc la perfection de grâce qui est en lui, il ne la possède pas simplement pour lui-même, mais pour les autres.

C'est le mystère de l'Église : l'Église, contenue dans le Christ, en est le prolongement. Elle est une extension du Christ dans le temps. De plus, elle est fondée dans la grâce de Jésus, cette grâce qu'il possédait en plénitude, non seulement pour lui, mais aussi pour nous.

8.6 Perfections et humanité du Christ

Les perfections du Christ Le Christ a assumé pleinement notre nature humaine de façon parfaite. En assumant notre nature, il a également subi certaines déficiences.

Dans cette partie, nous allons nous intéresser à cet aspect de la nature humaine du Christ. Un premier aspect, immédiat, que nous ne développerons pas trop, car c'est l'objet de la partie précédente, c'est la perfection de la grâce dans le Christ : son âme est pleine de grâce. Nous aborderons ensuite un second aspect, les perfections humaines assumées par le Christ. Nous verrons que, bien qu'il soit pleinement humain, la nature humaine du Christ admet une certaine perfection de la connaissance, de l'intelligence, de la volonté, de la charité ou de la puissance (en tant qu'il est homme). Ces perfections vont donc au-delà de la commune mesure humaine. Enfin, nous aborderons le dernier aspect : dans quelle mesure le Christ a pu assumer des déficiences de la nature, en particulier dans le domaine des passions.

Les trois principes de perfection. Nous pouvons guider notre réflexion sur ce que l'on appelle les principes de perfection. Principe de perfection, principe d'intégrité humaine et principe d'économie.

Le premier semble un peu redondant : le principe de perfection comme principe de perfection ! Il signifie que le Christ, parce qu'il est le Fils de Dieu fait homme, possède des qualités à la perfection. Jésus est comblé de tous les dons et sa mission dépasse très largement la mission de n'importe quel grand personnage. Il a donc des moyens surnaturels d'agir qui vont au-delà de la commune mesure. C'est le premier principe que nous devons considérer. Mais il faut le conjuguer avec les deux autres.

Le second principe de perfection est le principe d'intégrité. Bien que parfait, le Christ n'a rien fait qui ne convienne à l'état d'incarnation. Il a pris une nature humaine semblable à la nôtre. Il n'est pas un Christ surréaliste, un Christ de cinéma. Il a donc contracté toutes les limites qui sont inhérentes à la nature humaine. Ce principe d'intégrité humaine permet la perfection du Christ selon tous les points de vue, tout en respectant la nature humaine du Christ, similaire à la nôtre, dans les conditions qui sont les nôtres, en tant que le Christ est *in via*, c'est à dire sur la Terre.

Enfin, le troisième principe que nous devons considérer est le principe d'économie. Le Christ a assumé la nature humaine, avec un certain aspect de perfection, mais conformément à la mission qu'il est venu accomplir. Si l'on cherche à caractériser les perfections du Christ, on peut être entraîné à vouloir le munir de capacités qui dépasseraient la nature humaine. Par exemple, on pourrait l'identifier aux anges. Mais c'est bien pour sauver les hommes qu'il s'est incarné, il n'est pas le sauveur des anges. La nature et la perfection qu'il assume et qu'il a reçues de Dieu convenaient au motif de sa venue sur la Terre. C'est le principe d'économie en théologie.

Il nous faut donc avoir en arrière-plan ces trois principes lorsque nous cherchons à comprendre les perfections du Christ. Nous parlons bien ici du Christ, du Jésus de l'Évangile, pas d'un Jésus imaginaire ou d'un super-héros.

Jésus, un homme réel. Rappelons donc que lorsque nous parlons de Jésus, nous parlons d'un homme, Jésus, un juif du Ier siècle. Jésus est donc situé géographiquement, historiquement et culturellement. On peut tout à fait admettre que Jésus avait des capacités remarquables, bien que les évangiles ne le disent pas explicitement. L'épisode du recouvrement de Jésus au temple en Luc 2, 42–47 nous montre que, dès son jeune âge — il avait 12 ans —, il faisait preuve d'intelligence dans sa capacité à interagir avec les docteurs de la Loi.

8.6.1 Perfection de la grâce

La grâce a déjà été développée au-dessus. C'est la première des perfections assumées par le Christ. Le Christ est saint, et, par là, il est plein de grâces. C'est en effet par la grâce que nous devenons des saints.

Le Christ est à la fois pleinement gratifié par Dieu — on parle de grâce gratifiée — mais il est également source de la grâce, source de grâces pour nous.

Ici, la grâce, et sa perfection, désigne la grâce sanctifiante des vertus et des dons. Le Christ est saint, comme nous l'avons dit. Il bénéficie des vertus théologales, la foi, l'espérance, la charité, à un degré très élevé, mais aussi de la perfection des vertus morales, des sept dons du Saint-Esprit et même des charismes.

8.6.2 Les perfections humaines assumées par le Christ

Nous allons maintenant aborder l'humanité du Christ, à partir de l'Évangile, des théologiens et de l'enseignement de l'Église. Comment est la nature humaine dans le Christ ? Ou encore, quelles perfections le Christ a-t-il assumées en s'incarnant ?

Nous savons que son *tropos*, son mode d'agir, n'est pas le même que le nôtre. La nature humaine du Christ est divinisée de l'intérieur. Bien que nous soyons nous-mêmes divinisés par la grâce, ce n'est jamais dans la plénitude de la divinité du Christ. Le Christ a donc des perfections que nous n'avons pas.

Le reste de la section énumère les perfections du Christ en suivant les questions de la *Somme Théologique* [ST72]. La dernière partie propose des liens vers ces questions.

8.6.2.1 Connaissance du Christ — les perfections de la science ([ST72, III^a q. 9-q. 11])

Après la grâce, on peut se demander quelle est la nature, la spécificité ou la qualité de certains aspects du Christ. Commençons par le sujet de la science, de la connaissance du Christ.

Une perfection que le Christ a possédée aussi en plénitude, c'est la science. En parlant du principe d'intégrité humaine du Christ, nous avons dit que le Christ était *in via*, sur la Terre. On dit du Christ qu'il est à la fois *viator* et *comprehensor*. On peut le traduire par voyageur et compréhenseur. Le premier terme signifie qu'il est en chemin sur la Terre, il est pérégrinant, pérégrinateur. Le second affirme qu'il en a atteint le terme, il est dans la vision béatifique. Jésus est à la fois en route, et, dans la fine pointe de son âme[6], il est établi dans l'évidence de Dieu, dans la vision de Dieu, son Père. Il connaît Dieu de manière intuitive, immédiate, et non discursive.

Cette vision béatifique est un premier type de connaissance. On peut identifier trois grands types de connaissances : la connaissance de l'essence de Dieu, cette vision béatifique, la connaissance acquise ou expérimentale, ou encore rationnelle, et, enfin, la connaissance infuse. Nous aborderons ces connaissances systématiques en nous demandant quelles sont les spécificités de la connaissance de la nature humaine du Christ. Enfin, nous terminerons en nous demandant si le Christ pouvait ignorer des choses.

Compatibilité entre science de vision et souffrance du Christ : le mystère insondable de l'union hypostatique Ce premier type de connaissance est appelé science de vision. C'est la connaissance que nous aurons au ciel quand nous contemplerons Dieu. On dit que le Christ possédait la perfection de la connaissance de Dieu. St Thomas mentionne cette science de vision dans la *Somme Théologique* [ST72] dans plusieurs questions. En particulier dans la question 10, sur la science bienheureuse de l'âme du Christ, dans la question 13 sur la puissance de l'âme du Christ, ou encore, de façon moins directe dans la question 14 sur la science en Dieu.

Regardons ces premiers numéros. L'article 2 de la question 10 traite de la question suivante : "Dans le Verbe, l'âme du Christ a-t-elle connu toutes choses ?"

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III^a q. 10 a. 2, ad. 2]

Dieu connaît plus parfaitement sa propre essence que ne la connaît l'âme du Christ, parce qu'il en a la compréhension. Aussi connaît-il toutes choses, non seulement les réalités qui existent en acte à n'importe quelle époque, et qui sont l'objet de sa science de vision, mais aussi tout ce qu'il peut faire et qui se rapporte à sa science de simple intelligence, comme on l'a vu dans la première Partie. L'âme du Christ sait donc tout ce que Dieu connaît en lui-même par sa science de vision, mais non ce qu'il connaît par sa science de simple intelligence. Et par suite Dieu sait en lui-même plus de choses

[6] Cette "fine pointe de l'âme", la syndérèse, est, pour Albert le Grand la conscience de l'âme et pour St Thomas, partie supérieure de l'âme, l'habitus naturel des premiers principes pratiques.

que l'âme du Christ.
Ad secundum dicendum quod Deus perfectius cognoscit suam essentiam quam anima Christi, quia eam comprehendit. Et ideo cognoscit omnia non solum quae sunt in actu secundum quodcumque tempus, quae dicitur cognoscere scientia visionis ; sed etiam omnia quaecumque ipse potest facere, quae dicitur cognoscere per simplicem intelligentiam, ut in primo habitum est. Scit ergo anima Christi omnia quae Deus in seipso cognoscit per scientiam visionis, non tamen omnia quae Deus in seipso cognoscit per scientiam simplicis intelligentiae. Et ita plura scit Deus in seipso quam anima Christi.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128253959
[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4002.html#47302

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] q. 10 a. 2, ad. 3]

La richesse d'une science ne se mesure pas seulement au nombre de choses sues, mais aussi à la clarté avec laquelle on les connaît. Aussi, bien que la science du Christ dans le Verbe égale la science de vision de Dieu sous le rapport du nombre des choses sues, cependant celle de Dieu la dépasse infiniment sous le rapport de la clarté. Car la lumière incréée de l'intelligence divine surpasse à l'infini toute lumière créée reçue par l'âme du Christ. Ce qui n'empêche pas la science divine, absolument parlant, de dépasser celle du Christ, même sous le rapport du nombre des choses connues, on vient de le dire.
Ad tertium dicendum quod quantitas scientiae non solum attenditur secundum numerum scibilium, sed etiam secundum claritatem cognitionis. Quamvis igitur scientia animae Christi quam habet in verbo, parificetur scientiae visionis quam Deus habet in seipso quantum ad numerum scibilium ; scientia tamen Dei excedit in infinitum, quantum ad claritatem cognitionis, scientiam animae Christi. Quia lumen increatum divini intellectus in infinitum excedit lumen creatum quodcumque receptum in anima Christi, non solum quantum ad modum cognoscendi, sed etiam quantum ad numerum scibilium, ut dictum est.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128253959
[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4002.html#47303

Ensuite, dans la question 13, l'article 1 s'intitule "L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance de façon absolue ?".

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] q. 13 a. 1, ad. 2]

[...] De là vient que la science de l'âme du Christ est inférieure à la science divine, soit en ce qui concerne le mode de connaître, puisque Dieu connaît d'une manière plus parfaite que l'âme du Christ ; soit en ce qui concerne le nombre des choses sues, puisque l'âme du Christ ne connaît pas toutes les choses que Dieu peut faire et qui sont l'objet de sa science de simple intelligence ; néanmoins elle connaît tout le présent, le passé et le futur que Dieu connaît par sa science de vision. [...]
[...] Quia igitur anima Christi inferioris naturae est quam divina natura, similitudines rerum non recipiuntur in ipsa anima Christi secundum eandem perfectionem et virtutem secundum quam sunt in natura divina. Et inde est quod scientia animae Christi est inferior scientia divina, quantum ad modum cognoscendi, quia Deus perfectius cognoscit quam anima Christi ; et etiam quantum ad numerum scitorum, quia anima Christi non cognoscit omnes res quas Deus potest facere, quae tamen Deus cognoscit scientia simplicis intelligentiae ; licet cognoscat omnia praesentia, praeterita et futura, quae Deus cognoscit scientia visionis. [...]

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128253975
[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4002.html#47407

Cette science bienheureuse est immédiate. Le Christ peut ainsi voir le Père, mais cela n'empêche pas sa souffrance. Le Christ peut donc éprouver tristesse et douleur ; douleur physique et morale, comme on le voit dans sa passion, à Gethsémani et ensuite sur la croix. Cette lumière de vision, cette union avec le Père, est donc compatible avec la souffrance. Jean-Paul II le dit admirablement dans sa lettre apostolique *Novo Millennio Ineunte*.

Lettre apostolique *Novo Millennio Ineunte* – Jean-Paul II [jp201, §26] – Visage de souffrance

§26 [...] Lui [Jésus] seul, qui voit son Père et en jouit pleinement, mesure en plénitude ce que signifie résister par le péché à l'amour du Père. Avant d'être une souffrance pour son corps et à un degré beaucoup plus élevé, sa passion est une souffrance atroce pour son âme. La tradition théologique n'a pas manqué de se demander comment Jésus pouvait vivre en même temps l'union profonde avec son Père, qui est par nature source de joie et de béatitude, et l'agonie jusqu'au cri de l'abandon. La présence simultanée de ces deux éléments apparemment inconciliables est en réalité enracinée dans la profondeur insondable de l'union hypostatique.

source : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/200

1/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html

Dans ce texte, Jean-Paul II insiste sur cette compatibilité entre la foi du Christ et sa connaissance immédiate. Certains théologiens catholiques parlent de la foi du Christ, mais négligent ou nient cette science de vision du Christ. Avec cette longue lettre apostolique, Jean-Paul II réaffirme l'importance de ces deux aspects.

Au numéro suivant (le 27), Jean-Paul II nous donne aussi l'exemple des saints.

Lettre apostolique *Novo Millennio Ineunte* – Jean-Paul II [jp201, §27] – Visage de souffrance

§27 Face à ce mystère, conjointement à la recherche théologique, une aide sérieuse peut nous venir du grand patrimoine qu'est la « théologie vécue » des Saints. Ceux-ci nous offrent des indications précieuses qui permettent d'accueillir plus facilement l'intuition de la foi, et cela en fonction des lumières particulières que certains d'entre eux ont reçues de l'Esprit Saint, ou même à travers l'expérience qu'ils ont faite de ces états terribles d'épreuve que la tradition mystique appelle « nuit obscure ». Bien souvent, les saints ont vécu quelque chose de semblable à l'expérience de Jésus sur la Croix, dans un mélange paradoxal de béatitude et de douleur. Dans le Dialogue de la Divine Providence, Dieu le Père montre à Catherine de Sienne que dans les âmes saintes peuvent être présentes à la fois la joie et la souffrance : « Et l'âme est bienheureuse et souffrante : souffrante pour les péchés du prochain, bienheureuse par l'union et l'affection de la charité qu'elle a reçue en elle. Ceux-là imitent l'Agneau immaculé, mon Fils unique, lequel sur la Croix était bienheureux et souffrant ». [clercus][a] De la même façon, Thérèse de Lisieux vit son agonie en communion avec celle de Jésus, éprouvant précisément en elle le paradoxe de Jésus bienheureux et angoissé : « Notre Seigneur dans le Jardin des Oliviers jouissait de toutes les délices de la Trinité, et pourtant son agonie n'en était pas moins cruelle. C'est un mystère, mais je vous assure que j'en comprends quelque chose par ce que j'éprouve moi-même » St Thérèse de Lisieux, *Derniers entretiens. Le carnet jaune, 6 juillet 1897* [the97, §4][b]. C'est un témoignage lumineux ! Du reste, le récit même des évangélistes assure le fondement de cette perception ecclésiale de la conscience du Christ quand il rappelle que Jésus, même dans l'abîme de la douleur, meurt en implorant le pardon pour ses bourreaux (cf. Luc 23, 34) et en adressant à son Père son abandon filial jusqu'à l'extrême : « Père, entre tes mains je remets mon esprit » (cf. Luc 23, 46).

source : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/eia.htm#db

[b] https://archives.carmeldelisieux.fr/archive/cj-juillet-1897/#le-6-juillet

Ainsi donc, science de vision et humanité du Christ sont compatibles : Jésus connaît son Père de manière très intime.

Nous reviendrons sur la conscience humaine de Jésus plus loin dans la section 8.6.2.2. Disons pour l'instant que Jésus a conscience d'être le Fils de Dieu. Il a conscience d'être le Fils du Père, d'être son Fils bien-aimé. Il n'y a pas un moment de sa vie où il n'en avait pas conscience. Ce n'est pas quelqu'un qui va le lui apprendre. Mais la vision, ou la science de vision, n'a pas entraîné immédiatement la glorification de son corps. C'est la résurrection qui le fera.

Terminons en insistant sur la nature immédiate de cette science de vision. C'est une connaissance intuitive.

Connaissance expérimentale, exercice de la rationalité ([ST72, III^a q. 12]) Un autre type de connaissance est la connaissance discursive, la connaissance par raisonnement. C'est le type de science ou de connaissance dont nous sommes plus familiers. Lorsque nous naissons, nous ne savions rien ou presque, et, petit à petit, nous apprenons, nous découvrons une chose, puis l'autre. En fonction de ce que nous avons appris, nous pouvons raisonner. C'est le mode humain et commun de connaissance qui passe par l'abstraction et puis par le raisonnement.

Le Christ, en tant qu'il est homme, a besoin d'une connaissance comme la nôtre. On parle de connaissance acquise ou encore de connaissance expérimentale. C'est par l'expérience et par l'apprentissage que j'apprends des choses de la vie, soit sur les généralités de la vie soit aussi sur les spécificités de mon travail, de ma compétence : un geste technique, des preuves mathématiques, des raisonnements philosophiques. De même, le Christ a ce type de connaissance. Il possède à la fois une science de vision qui vient d'en haut, et une science plus rationnelle, une science acquise, comme nous, par mode d'abstraction et de raisonnement.

Connaissance infuse ([ST72, III^a q. 11]) Un dernier mode de connaissance, une dernière science, est la science infuse. Dans l'Évangile, on voit à plusieurs reprises que Jésus connait ce qu'il y a dans le cœur des hommes ou encore qu'il semble savoir des choses que les autres ignorent. Par exemple, lors de la mort de Lazare, lorsque Marthe lui reproche de ne pas être venu plus tôt, il répond en disant que c'est pour la gloire de Dieu. Jésus est donc bien habité par des lumières de connaissances qui ne sont pas celles du commun des hommes.

On parle de connaissance infuse ou de science infuse ; elle est donnée par Dieu, d'ordre surnaturel. Ce n'est pas une science rationnelle. Elle se communique plutôt par image ou par mode d'idée. On retrouve des mécanismes similaires chez certains saints comme Padre Pio ou le curé d'Ars. Lorsque des personnes viennent se confesser, ces derniers savent ce que les pécheurs ont fait et n'ont pas dit. Ou encore, ils vont voir quelqu'un en lui disant qu'il faudrait certainement se confesser. Il s'agit d'une sorte de *mise à nu*. Ce type de connaissance fait partie de la science infuse. Pour ces deux saints, il s'agissait de lumière ponctuelle. Le Christ a, lui, une perfection de la science infuse, de façon compatible avec les critères mentionnés précédemment d'intégrité humaine et d'économie.

Est-ce que le Christ pouvait ignorer quelque chose ? Nous pouvons terminer cette partie sur la science du Christ en se demandant ce qu'il pouvait ignorer. Un passage de l'Évangile soulève souvent une question. Il s'agit de Marc 13, 32.

Marc 13, 32 [AELF] [grec]

[32] Quant à ce jour et à cette heure-là, nul ne les connaît, pas même les anges dans le ciel, pas même le Fils, mais seulement le Père.

Jésus semble ici ignorer la fin des temps. On peut trouver quelques réponses à cette question dans les premiers textes. St Thomas recense les écrits des pères de l'Église ou des auteurs anciens dans la "Chaîne d'or", la *Catena aurea.* Ainsi, sur ce passage de Marc 13, 32, il recense les textes de Théophylactus[7] et de St Hilaire de Poitiers.

Théophylactus, commentaire de Marc 13, 32 dans la chaîne d'or de St Thomas

Le Seigneur, voulant empêcher ses disciples de le questionner sur le jour et l'heure, dit : « Quant à ce jour, ou cette heure, nul ne les connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, personne que le Père. » S'il leur avait dit : « je le sais ; cependant, je ne veux pas vous le révéler », il les aurait grandement attristés. Il agit en réalité plus sagement : il les éloigne de ce genre de question pour que ceux-ci ne soient pas affectés, quand il leur dit « ni les anges ne le savent ni moi-même ».

Volens dominus discipulos impedire ab interrogatione illius diei et horae, dixit de die autem illo et hora nemo scit, neque Angeli in caelo, neque filius, nisi pater. Si enim dixisset, quia scio, tamen nolo vobis revelare, ipsos non modicum contristasset. Nunc vero sapientius egit, et ipsos exclusit ab huiusmodi interrogatione, ne ei molesti fierent, in hoc quod dixit : neque Angeli sciunt, neque ego.

sources : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/ecriture/catenaaureamarc.htm

[b] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/it/ehd.htm#byr

Hilaire de Poitiers – *La Trinité* [hila, Livre 9, §58] – Commentaire de Marc 13, 32

On objecte au Fils unique de Dieu d'ignorer ce jour et cette heure, et on

[7] Je n'ai pas pu retrouver les sources. S'agit-il de Théophylacte de Bulgarie ? Mais ce dernier ne semble pas avoir écrit de commentaire de Marc. On le trouve dans la patrologie grecque de Migne, PG125.

en conclut qu'il n'est point né Dieu de Dieu avec cette nature parfaite que possède Dieu le Père ; mais j'en appelle ici au simple jugement du sens commun ; peut-on supposer une ignorance quelconque, dans celui qui est pour tous les êtres l'auteur de ce qu'ils sont et de ce qu'ils seront ? Comment une seule chose peut-elle être en dehors de la science de sa nature, par laquelle et dans laquelle sont contenues toutes les choses qui doivent exister. Quoi ! il aurait ignoré le jour de son avènement. L'homme, autant que sa nature le lui permet, prévoit d'avance ce qu'il a dessein de faire, et la connaissance de ce qu'il doit faire suit chez lui la volonté d'agir. Comment donc admettre que le Seigneur de gloire, par cette ignorance au jour de son avènement, ait eu une nature si imparfaite que d'être soumise à un avènement nécessaire, sans en avoir aucune connaissance. Mais encore, il y a ici double impiété, si l'on suppose une intention malveillante dans Dieu le Père, qui aurait refusé la connaissance de la béatitude à celui à qui il avait révélé la connaissance de sa mort. Si tous les trésors de la science sont en lui ; il ne peut ignorer ce jour, mais nous devons nous rappeler que ces trésors de science sont cachés en lui. L'ignorance dont il parle tient donc uniquement à ce que les trésors de la science restent cachés en lui. Toutes les fois donc que Dieu déclare ignorer quelque chose, il ne s'agit point d'une véritable ignorance, mais il veut nous apprendre, ou qu'il n'est pas temps de parler, ou qu'il n'est pas temps d'agir. L'Écriture dit de Dieu, qu'il connut qu'Abraham l'aimait, parce qu'il le fit connaître à Abraham lui-même (Gn 22). Il faut donc dire, par la même raison, que le Père a connu ce jour, parce qu'il l'a révélé à son Fils. Si donc nous lisons que le Fils ne connaît point ce jour, c'est dire d'une manière figurée qu'il ne doit point en parler ; au contraire, le Père seul connaît ce jour, parce que c'est à lui de le faire connaître. Gardons-nous donc d'admettre dans le Père ou dans le Fils aucun changement, aucune modification extérieure. Enfin, pour éloigner de lui tout soupçon d'ignorance, il ajoute aussitôt : "Prenez garde, veillez et priez, parce que vous ne savez quand ce temps viendra. "

[...] Ignoratio ergo diei adque horae obicitur unigenito Deo : ut Deus ex Deo natus non sit in ea naturae perfectione qua Deus est, cum nesciendi necessitate dominante, iam uis aliqua exterior eo potior sit, quae tamquam aduersum se inbecillum in ignorantiae eum infirmitate detineat. Quin etiam ad huius nos intellegentiae inpietatem hereticorum furor iure quodam necessariae confessionis conpellit, ut ita credendum sit : quia et a Domino ita dictum sit, et uideri inreligiosissimum possit, professionis eius de se protestationem diuersae intellegentiae nostrae opinione corrumpi. [...]

source : `https://archive.org/details/latrinite0003hila/page/134/mode/2up` – `https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/de/faa.htm`

On parle ici d'ignorance pédagogique ou d'ignorance économique. Le Christ savait, mais comme il n'avait pas mission de révéler ce jour, il leur dit de manière indirecte que même lui ne le connaît pas.

Le catéchisme explique ce point de vue au numéro 474.

CEC [CEC92, §474]

474 De par son union à la Sagesse divine en la personne du Verbe incarné, la connaissance humaine du Christ jouissait en plénitude de la science des desseins éternels qu'il était venu révéler (cf. Marc 8, 31 ;9 :31 ;10 :33–34 ;14 :18–20 ; 26–30). Ce qu'il reconnaît ignorer dans ce domaine (cf. Marc 13, 32), il déclare ailleurs n'avoir pas mission de le révéler (cf. Actes des apôtres 1, 7).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1G.HTM

Pour synthétiser notre propos, le Christ possède trois modes de connaissances : la connaissance la plus haute, la science de vision, puis la science humaine selon la modalité commune, c'est à dire la science acquise, ou encore science expérimentale, rationnelle, et, enfin, une dernière science qui vient d'en haut, pour certaines choses, la science infuse.

8.6.2.2 La conscience et la volonté du Christ

Abordons maintenant le sujet de la conscience. Qu'est-ce d'abord que la conscience ? La conscience est un concept entre philosophie et psychologie. Au sens psychologique, c'est la connaissance de soi par soi. Nous nous intéressons ici à cette notion de conscience. Ainsi, chacun de nous est conscient de ses actes, il sait ce qu'il est en train de faire. Il y a un lien entre conscience et volonté. Cette conscience correspond à un certain état d'éveil. Dans le sommeil profond, notre conscience est comme endormie, nous n'avons pas de volonté particulière.

Conscience psychologique En ce qui concerne la conscience psychologique du Christ, il n'y a pas d'éléments dans les évangiles qui nous montreraient que le Christ ne possèderait pas de conscience. Ainsi, si le Christ est le Fils de Dieu, il a conscience d'être le Fils de Dieu. Sa conscience a certainement progressé dans le temps, d'une conscience enfantine à une conscience adulte, mais, à tous les stades de sa vie, il a toujours su qu'il était le Fils bien-aimé du Père.

On parle de la conscience humaine, d'un *je* divin, *JE*. Le *je* du Christ, quand Jésus dit « je », c'est un *je* divin, exprimé humainement. C'est le *je* de la personne divine en tant qu'homme. Affirmer ceci ne correspond pas aux erreurs du dualisme christologique ou du nestorianisme. Ce *je* divin est affirmé par des moyens humains, de langage, d'expression humaine. Le Christ possédait donc bien une conscience humaine. Mais cette conscience humaine était éclairée par la lumière de vision.

C'est le propre de la conscience du Christ. Avec cette lumière, il peut se percevoir lui-même tel qu'il est. Il ne s'agit pas de la lumière de la Foi, mais d'une lumière plus haute, plus solide, la lumière de vision. On parle alors de la conscience intégrale du Christ pour lui-même, grâce à cette lumière de vision qui éclaire son âme et donc sa conscience.

Ainsi, quand Jésus dit « je », c'est le *je* du Verbe, le *je* du Fils. Il n'y a pas de dédoublement en Jésus. Il sait ce qu'il est et ce qu'il fait.

Quid de l'inconscient ? On peut alors poursuivre sur le sujet de l'inconscient, au sens psychologique. Cet inconscient fait partie de la nature psychique de l'homme. Mais l'inconscient, pour Freud, est aussi à la source de certaines névroses ou pathologies.

D'après l'étude des dires et de l'agir du Christ dans les évangiles, on ne peut recenser aucun signe de déséquilibre, de faiblesse psychologique. L'épisode de l'angoisse extrême de Jésus à Gethsémani peut s'expliquer par des mécanismes physiques, médicaux, et n'est donc pas de l'ordre d'un désordre psychique ou psychologique. D'ailleurs, lors de ce type de paroxysme d'angoisse, on est souvent paralysé par la peur et ce n'est pas le cas de Jésus qui reste maître de lui-même et remet sa volonté dans les mains du Père.

Pour une analyse plus développée sur le lien entre psychanalyse et Jésus, on pourra lire le texte du père Antoine Vergote, prêtre, psychanalyste et théologie : "Jésus de Nazareth sous le regard de la psychologie religieuse" [Ver81] [8].

Agir théandrique (divino-humain) du Christ : sa volonté ([ST72, III^a q. 18]) Derrière la notion de conscience, il y a la volonté du Christ. Nous avons vu dans la première partie de ce chapitre comment les pères conciliaires ont pu affirmer les deux volontés du Christ. L'agir humain du Christ est divinisé. C'est notre cas aussi, imparfaitement cependant. Lorsque nous sommes en état de grâce, notre agir humain, notre volonté sont divinisés par la grâce. Mais comme le Christ, est une personne divine, non seulement son agir, ses opérations, ses actions, sont divinisées par la grâce, mais elles sont théandriques, du grec Θεός *Théos*, Dieu et ἀνδρεῖος, *andreios*, d'homme. Il s'agit d'un agir divino-humain ; l'agir humain de Jésus est divinisé de l'intérieur.

Sa volonté est toujours rectifiée, toujours droite, sans hésitation. Il sait toujours ce qu'il convient de faire. Le Christ est éclairé par la lumière de vision, il ne se trompe jamais. Dans l'Évangile, Jésus ne manifeste jamais aucune hésitation, aucun trouble dans ce qu'il va faire. Il peut être troublé ou affecté par ce qui arrive, par la réponse et le péché des hommes, mais lui n'hésite pas.

Cet agir théandrique, c'est l'agir d'une volonté toujours droite, rectifiée par la grâce, par l'union hypostatique, toujours libre, mais dans l'obéissance.

Le Christ ne peut déchoir, il ne peut pas défaillir, il est sans péché. Par exemple, il choisit de donner sa vie librement. Il répond bien au commandement du Père, mais dans une obéissance libre. On peut parler de liberté par consentement : il choisit de consentir à la volonté divine.

Nous pouvons demander dans la prière d'agir conformément à la volonté de Dieu pour nous, d'être mu par le Saint-Esprit.

Le Christ lui est toujours dans cette communion avec le Père, grâce à la motion du Saint-Esprit. Il peut néanmoins agir librement, en tant qu'homme, même lorsque cela est difficile. Mais le libre-arbitre, l'agir libre, c'est de faire le bien. La liberté, c'est d'accomplir le bien. On parle de l'impeccabilité du Christ, car il est exempt de tout péché. Il a notre nature, excepté le péché. Le Christ est donc immunisé contre le péché et il est suprêmement libre.

[8] https://books.openedition.org/pusl/8475?lang=fr

De même, les bienheureux au ciel sont suprêmement libres et ils ne sont plus en mesure de pécher. Ils sont, eux aussi, impeccables. Marie, nous le verrons dans le chapitre 10, est, elle, impéccante (impéccance). Elle aurait été capable de pécher, mais, par une grâce spéciale, n'a commis aucun péché, ni mortel ni véniel.

8.6.2.3 Le Christ préservé de certaines imperfections humaines

On peut se demander dans quelle mesure le Christ a été préservé de certaines imperfections humaines. Sans rentrer trop dans les détails ni sans être trop spéculatifs, traitons le cas de la laideur et de la maladie.

La beauté du Christ – préservé de la laideur Pour les Pères de l'Église cela va de soi. Comme dit le psaume 44 :

> **Psaumes 44, 3** [AELF] [hébreu]
>
> [03] Tu es beau, comme aucun des enfants de l'homme, la grâce est répandue sur tes lèvres

Comme la première création était belle, il faut que la seconde qui commence en lui soit belle aussi. On imagine donc que Jésus était bel homme. Si l'on pense que le suaire de Turin est authentique, on y voit aussi un très bel homme, bien proportionné, grand.

Le Christ a-t-il été préservé de la maladie ? À propos de la maladie, qui est tout de même notre lot commun, l'Évangile ne dit rien à ce sujet. Est-ce que le Christ a été grippé ? Peut-être qu'en effet, il n'y avait rien à dire à ce propos, parce qu'il ne s'est rien passé. Le Christ est venu pour souffrir et mourir pour nous, mais pas forcément pour attraper la grippe ou toute autre maladie. On trouve aussi ce genre de réponse chez les Pères de l'Église : il n'a pas été préservé de la souffrance et de la mort, mais comme il ne convenait pas qu'il soit gêné dans son agir de sauveur par tout ce qui n'était pas nécessaire, ce qui serait venu gêner son action, il en a été préservé.

Ce sujet n'est pas essentiel, mais c'est une question que l'on peut légitimement se poser. Rappelons nous les principes de perfection, d'intégrité et d'économie. Ici, c'est le principe d'économie qui prime.

Il semble bien que Christ ait été préservé d'un certain nombre d'altérations, de difformités physiques, qu'il n'ait pas connu la maladie, ni même la laideur.

8.6.2.4 La puissance ([ST72, III^a q. 13])

Par puissance, on peut comprendre la puissance de celui qui domine, qui écrase, et alors cette puissance serait plutôt de l'ordre de la déficience. Mais on peut aussi comprendre la puissance de Dieu, celle qui fait des miracles et qui nous sauve. Ici, c'est bien une perfection. Jusqu'où pouvait aller la puissance du Christ en tant qu'homme ?

Pouvait-il faire tout et n'importe quoi ? On le voit guérir des malades, expulser des démons.

Mais quand le Christ agit, il agit toujours de manière raisonnée. Pour St Thomas, le Christ n'a pas fait ce qui n'était pas convenable. Il avait la puissance du Père à sa disposition, mais il n'a pas fait des choses étranges, alors qu'il aurait pu le faire.

Lorsqu'il est tenté au désert ou lorsque ses apôtres proposent d'envoyer le feu sur un village qui ne les a pas accueillis (cf. Luc 9, 54), Jésus ne répond pas par une démonstration de force.

Pour lui, la puissance est celle de l'amour et l'amour ne s'impose pas par la force.

La puissance du Christ n'est pas limitée. Elle est illimitée dans un certain sens, c'est la puissance de Dieu. Mais elle est limitée par principe d'économie. Elle s'exprime selon les besoins de sa mission.

Notons tout de même que le Christ n'avait pas la puissance de ne pas souffrir. Il a pris une humanité mortelle comme la nôtre, donc le Christ ne pouvait pas ne pas souffrir et devait ensuite mourir. Il possédait la puissance divine, mais ne possédait pas la puissance de telle manière qu'il aurait pu ne pas souffrir, ou ne pas mourir. Il a voulu souffrir et mourir pour nous.

Quand le Christ fait des miracles, c'était pour les autres, pour sauver les autres, pas pour lui-même.

8.6.2.5 La prière du Christ ([ST72, III^a q. 21])

Terminons avec la prière du Christ. St Thomas aborde le sujet de la prière du Christ dans la *Somme Théologique* dans la question 21 [ST72, III^a, q. 21]. Il se demande s'il convient au Christ de prier, s'il prie selon sa sensualité, s'il prie pour lui-même ou seulement pour les autres ; et, enfin, si toute prière du Christ est exaucée.

Jésus est bienheureux, il voit le Père, mais cela ne l'empêche pas de prier. Il y a plusieurs types de prières : la prière d'adoration et d'action de grâce, la prière contemplative ou la prière de demande. La prière du Christ est certainement plus une prière contemplative plutôt qu'une prière de demande. C'est la prière de la crainte révérencielle ou crainte filiale. Même s'il arrive que Jésus demande des choses dans la prière.

À la différence de nous, Jésus demande tellement bien qu'il est sûr d'obtenir ce qu'il a demandé. Pour nous, nous sommes certains que Dieu entendra notre prière et l'exaucera, mais nous ne savons pas décider quand ni comment cela se fera. Nous n'obtenons pas nécessairement ce que nous avons demandé, mais ce qui est bon pour nous, pour les autres, pour notre sanctification. Jésus, lui, ne se trompe pas dans ses demandes. En toutes choses, le Christ savait ce qu'il devait advenir. Il savait d'abord par le charisme de prophétie, ensuite par la science infuse. Cependant, parmi les choses que le Christ savait devoir arriver, il savait que certaines arriveraient grâce à sa prière de demande. Il n'était donc pas inconvenant de les demander à Dieu.

D'ailleurs, dans la prière de demande, Jésus demande très rarement pour lui, mais surtout pour les autres. Quand il demande pour lui, c'est aussi pour les autres. Parfois, nous avons besoin de quelque chose pour nous et nous en faisons la demande dans la prière. Jésus, comme nous l'avons vu précédemment, est dans une relation particulière :

il a cette union à Dieu, cette perfection, cette lumière de la vision. Notre prière est guidée par la foi. La sienne est dans la lumière.

On dit du Christ qu'il est *semper vivens ad interpellandum pro nobis*, toujours vivant pour intercéder pour nous.

Hébreux 7, 25 [AELF] [grec]

25 C'est pourquoi il est capable de sauver d'une manière définitive ceux qui par lui s'avancent vers Dieu, car il est toujours vivant pour intercéder en leur faveur.

Au ciel, le Christ intercède pour nous. On parle d'un état d'interpellation plus que d'une demande de supplication. C'est une requête, une intercession, fondée sur ses mérites qui sont eux infinis. Dans nos prières, nous ne demandons d'ailleurs pas au Christ de prier pour nous, alors que nous le faisons pour les saints. Ainsi, on dit "Saint Joseph, priez pour nous" et non "Seigneur Jésus, prie pour nous". Pour Jésus, on dit plutôt "Seigneur Jésus, aie pitié de nous".

8.6.3 Passions assumées par le Christ

Le Christ est pleinement homme. Il n'a pas péché, mais il a assumé la nature humaine pleinement. Ainsi, il est possible de se demander en quelle mesure il a assumé des déficiences de notre nature humaine.

8.6.3.1 Les déficiences corporelles ([ST72, III^a q. 14])

La question 14 de la Tertia pars s'intéresse aux déficiences corporelles assumées par le Christ. Il avait un vrai corps, comme le nôtre, et a donc assumé les limites humaines inhérentes à notre corporéité.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III^a q. 14 a. 1, co.]

Il convenait que le corps assumé par le Fils de Dieu fût soumis aux infirmités et aux souffrances humaines principalement pour trois motifs.

(1) Le Fils de Dieu, en assumant la chair, est venu en ce monde satisfaire pour le péché du genre humain. Or, on satisfait pour le péché d'un autre en prenant sur soi la peine due au péché de l'autre. Les infirmités corporelles, comme la mort, la faim, la soif, etc., sont le châtiment du péché, lequel a été introduit dans le monde par Adam, selon l'épître aux Romains (cf. Romains 5, 11) : "Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort." Il était donc convenable, relativement à la fin de l'Incarnation, que le Christ assumât pour nous ces pénalités de notre chair, selon la parole d'Isaïe (cf. Isaïe 53, 4) : "Il a véritablement porté nos souffrances."

(2) Il le fallait pour confirmer notre foi en l'Incarnation. La nature humaine n'était connue des hommes qu'avec cette sujétion à des déficiences corporelles. Si le Fils de Dieu avait assumé la nature humaine sans ces déficiences on aurait donc pu croire qu'il n'était pas homme véritable, et qu'il n'avait qu'une chair irréelle, comme l'ont prétendu les manichéens. C'est pourquoi, dit l'épître aux Philippiens (cf. Philippiens 2, 7) : "Il s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'un esclave, en se rendant semblable aux hommes, et il a été reconnu pour homme en tout ce qui a paru de lui." C'est pourquoi également St Thomas fut ramené à la foi par la vue des plaies (cf. Jean 20, 26).

(3) Le Christ nous donne l'exemple de la patience en supportant courageusement les souffrances et les infirmités humaines. De là cette parole (cf. Hébreux 12, 3) : "Il a soutenu de la part des pécheurs une violente opposition, afin que vous ne vous laissiez pas abattre par le découragement."

Respondeo dicendum conveniens fuisse corpus assumptum a filio Dei humanis infirmitatibus et defectibus subiacere, et praecipue propter tria. Primo quidem, quia ad hoc filius Dei, carne assumpta, venit in mundum, ut pro peccato humani generis satisfaceret. Unus autem pro peccato alterius satisfacit dum poenam peccato alterius debitam in seipsum suscipit. Huiusmodi autem defectus corporales, scilicet mors, fames et sitis, et huiusmodi, sunt poena peccati, quod est in mundum per Adam introductum, secundum illud Rom. V, per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors. Unde conveniens fuit, quantum ad finem incarnationis, quod huiusmodi poenalitates in nostra carne susciperet, vice nostra, secundum illud Isaiae LIII, vere languores nostros ipse tulit. Secundo, propter fidem incarnationis adstruendam. Cum enim natura humana non aliter esset nota hominibus nisi prout huiusmodi corporalibus defectibus subiacet, si sine his defectibus filius Dei naturam humanam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisse, sed phantasticam, ut Manichaei dixerunt. Et ideo, ut dicitur Philipp. II, exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo. Unde et Thomas per aspectum vulnerum ad fidem est revocatus, ut dicitur Ioan. XX. Tertio, propter exemplum patientiae, quod nobis exhibet passiones et defectus humanos fortiter tolerando. Unde dicitur Heb. XII, sustinuit a peccatoribus adversus semetipsum contradictionem, ut non fatigemini, animis vestris deficientes.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128253980

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4002.html#47439

Pour St Thomas, c'est bien de sa propre volonté et non en le subissant par le péché que le Christ a pu assumer ces déficiences. Librement, il a pu prendre sur lui la peine du péché, sans avoir péché lui-même.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] q. 14 a. 3, co.]

[...] Il est donc évident que le Christ n'a pas contracté les déficiences corporelles comme s'il les avait reçues en vertu d'une dette de péché, mais qu'il les a assumées de sa propre volonté.
[...] Sic igitur patet quod Christus non contraxit hos defectus, quasi ex debito peccati eos suscipiens, sed ex propria voluntate.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128253982
[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4002.html#47456

St Thomas cherche également à identifier les types de déficiences que le Christ a ainsi pu expérimenter. Il mentionne la mort, la faim, la soif. Ces passions, comme la souffrance, sont des conséquences du péché, communes à toute la nature humaine, que la Christ a dû assumer librement, sans avoir lui-même péché.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] q. 14 a. 4, co.]

Le Christ a assumé les déficiences de l'homme afin de satisfaire pour le péché de la nature humaine ; pour cela il fallait qu'il possédât aussi dans son âme la perfection de la science et de la grâce. Le Christ devait donc assumer les déficiences qui viennent du péché commun à toute la nature, et qui pourtant ne s'opposent pas à la perfection de la science et de la grâce.

Ainsi donc il ne convenait pas qu'il prît sur lui toutes les déficiences ou infirmités humaines. Il y en a parmi elles, en effet, qui s'opposent à la perfection de la science et de la grâce, telles l'ignorance, l'inclination au mal, la difficulté à faire le bien.

D'autre part il y a certaines déficiences qui ne sont pas encourues par toute la nature humaine à cause du péché de notre premier père. Elles se trouvent chez certains individus et ont des causes spéciales, comme la lèpre, l'épilepsie, etc. Tantôt elles sont produites par la faute de l'homme, comme une vie déréglée ; tantôt elles proviennent d'une malformation. Or ni l'une ni l'autre de ces causes ne s'appliquent au Christ, car sa chair a été conçue du Saint-Esprit, dont la sagesse et la puissance sont infinies, et qui ne peut ni errer ni faillir ; et le Christ lui-même n'a mis aucun désordre dans la conduite de sa vie.

Mais il y a certaines déficiences qui se trouvent communément chez tous les hommes, du fait du péché de notre premier père : ce sont la mort, la faim, la soif, etc. Toutes ces déficiences, le Christ les a prises à son compte. St Jean Damascène les appelle "les passions naturelles et irréprochables" : naturelles, parce que communes à toute la nature humaine ; irréprochables, parce qu'elles n'impliquent pas un manque de science ou de grâce.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Christus humanos defectus assumpsit ad satisfaciendum pro peccato humanae naturae, ad quod requirebatur quod perfectionem scientiae et gratiae haberet in anima. Illos igitur defectus Christus assumere debuit qui consequuntur ex peccato communi totius naturae, nec tamen repugnant perfectioni scientiae et gratiae. Sic igitur non fuit conveniens ut omnes defectus seu infirmitates humanas assumeret. Sunt enim quidam defectus qui repugnant perfectioni scientiae et gratiae, sicut ignorantia, pronitas ad malum, et difficultas ad bonum. Quidam autem defectus sunt qui non consequuntur communiter totam humanam naturam propter peccatum primi parentis, sed causantur in aliquibus hominibus ex quibusdam particularibus causis, sicut lepra et morbus caducus et alia huiusmodi. Qui quidem defectus quandoque causantur ex culpa hominis, puta ex inordinatione victus, quandoque autem ex defectu virtutis formativae. Quorum neutrum convenit Christo, quia caro eius de spiritu sancto concepta est, qui est infinitae sapientiae et virtutis, errare et deficere non valens ; et ipse nihil inordinatum in regimine suae vitae exercuit. Sunt autem tertii defectus qui in omnibus hominibus communiter inveniuntur ex peccato primi parentis, sicut mors, fames, sitis, et alia huiusmodi. Et hos defectus omnes Christus suscepit. Quos Damascenus vocat naturales et indetractibiles passiones, naturales quidem, quia consequuntur communiter totam humanam naturam ; indetractibiles quidem, quia defectum scientiae et gratiae non important.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128253983

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4002.html#47464

8.6.3.2 Les déficiences de l'âme ([ST72, III[a] q. 15])

On peut ensuite s'interroger sur les déficiences de l'âme, les passions humaines, ou encore les passions de l'appétit sensible, comme dit St Thomas. En langage moderne, on parlerait plutôt d'émotion, d'affection ou de sentiment.

Prenons l'exemple de la colère et de la vengeance.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] q. 15 a. 9, co.]

Comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie, la colère est un effet de la tristesse ; car, lorsque l'on cause de la tristesse à quelqu'un, celui-ci éprouve, dans sa partie sensible, le désir de repousser l'injustice commise, que celle-ci s'adresse à lui ou à d'autres. Ainsi la colère est-elle une passion composée de tristesse et de désir de vengeance. Or nous avons vu que le Christ pouvait éprouver de la tristesse. Quant au désir de vengeance, il peut quelquefois s'accompagner de péché, quand on cherche à se venger d'une manière déraisonnable. En ce sens, le Christ n'a pu connaître la colère, car une telle colère est celle qu'on appelle "colère provoquée par le

vice". Mais il peut y avoir aussi un désir de vengeance qui non seulement est sans péché, mais qui est digne de louange ; c'est le cas du désir qui se conforme à l'ordre de la justice, et qu'on appelle "colère provoquée par le zèle". St Augustin a écrit est en effet : "Il est dévoré du zèle de la maison de Dieu, celui qui désire corriger tout le mal qu'il voit, et qui, lorsqu'il ne peut le corriger, le tolère en gémissant." Telle fut la colère du Christ.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, ira est effectus tristitiae. Ex tristitia enim alicui illata consequitur in eo, circa sensitivam partem, appetitus repellendi illatam iniuriam vel sibi vel aliis. Et sic ira est passio composita ex tristitia et appetitu vindictae. Dictum est autem quod in Christo tristitia esse potuit. Appetitus etiam vindictae quandoque est cum peccato, quando scilicet aliquis vindictam quaerit sibi absque ordine rationis. Et sic ira in Christo esse non potuit, hoc enim dicitur ira per vitium. Quandoque vero talis appetitus est sine peccato, immo est laudabilis, puta cum aliquis appetit vindictam secundum ordinem iustitiae. Et hoc vocatur ira per zelum, dicit enim Augustinus, super Ioan., quod zelo domus Dei comeditur qui omnia perversa quae videt cupit emendare ; et, si emendare non possit, tolerat et gemit. Et talis ira fuit in Christo.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128253993

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4002.html#47543

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] q. 15 a. 9, ad. 2]

La colère qui transgresse l'ordre de la raison est opposée à la mansuétude ; mais non la colère qui est modérée et maintenue par la raison dans un juste milieu, car ce juste milieu, c'est précisément la mansuétude.

Ad secundum dicendum quod ira quae transgreditur ordinem rationis mansuetudini opponitur, non autem ira quae est moderata, ad medium reducta per rationem. Nam mansuetudo medium tenet in ira.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128253993

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4002.html#47545

St Thomas parle donc de colère raisonnée et raisonnable. Pour lui, il faut tempérer la colère par la douceur, et il appelle cela la mansuétude. Dans cette optique, toute colère n'est pas contre la vertu. De même, il explique qu'une vengeance qui est accordée à la justice est non seulement exempte de péché, mais juste. Il parle de *vindicta* ; on pourrait traduire par petite vindicte, une vindicte naturelle. La capacité à s'indigner pour des choses qui sont contre la justice, pour que ces choses soient remises dans l'ordre. Pour St Thomas, cette *vindicta* est à la source de la justice. Ici, il ne s'agit pas

de la vengeance telle qu'on l'entend dans les processus mafieux.

Mais dans la vue de l'homme habité par ses passions, en particulier ses passions irrascibles, on peut voir que certaines choses l'indignent de manière juste : c'est l'*apetitus vindicta* (en [ST72, I^a, q. 47, co.]). En théologie morale, les passions humaines sont bonnes. Ce qui importe, c'est ce que l'on en fait ensuite. Le philosophe Hegel dit que "Rien de grand ne s'est accompli dans le monde sans passion." [Heg65, §2, p. 108]

Pour nous vengeance signifie surtout "ce plat qui se mange froid", la vengeance contre celui qui m'a fait du mal. Mais St Thomas ne pense pas à ça : ça c'est la vengeance déformée. Lui, il dit que l'homme est habité par ces passions irascibles : il y a des choses qui l'indignent et qui l'indignent de manière juste, c'est ce qu'il appelle l'*appetitus vindicta* (en [ST72, I^a, q. 47, co.]).

Jésus, en tant qu'homme, devait être un passionné, en particulier en tant que prédicateur.

8.6.3.3 Liens dans la *Somme Théologique*

On pourra retrouver les thèmes abordés dans les questions suivantes de la III^a Pars de la Somme [ST72] de St Thomas : Le Verbe Incarné.

Liste des questions de la *Somme Théologique* en lien avec la grâce du Christ, sa science, ses déficiences.

Q7 La grâce du Christ en tant qu'homme individuel 1. Y a-t-il dans l'âme du Christ la grâce habituelle ? 2. Y a-t-il chez le Christ des vertus ? 3. Le Christ a-t-il eu la foi ? 4. Le Christ avait-il l'espérance ? 5. Le Christ a-t-il possédé les dons du Saint-Esprit ? 6. Le Christ a-t-il eu le don de crainte ? 7. Le Christ a-t-il eu les charismes ? 8. Le Christ a-t-il eu la plénitude de la grâce ? 9. Quel rapport la grâce habituelle du Christ a-t-elle avec l'union hypostatique ?

Q8 La grâce du Christ comme tête de l'Église 1. Le Christ est-il la tête de l'Église ? 2. Le Christ est-il la tête des hommes pour leurs corps, ou seulement pour leurs âmes ? 3. Le Christ est-il la tête de tous les hommes ? 4. Le Christ est-il la tête des anges ? 5. La grâce du Christ comme tête de l'Église est-elle identique à sa grâce habituelle d'homme individuel ? 6. Appartient-il en propre au Christ d'être la tête de l'Église ? 7. Le diable est-il la tête de tous les méchants ? 8. L'Antéchrist peut-il être appelé la tête de tous les méchants ?

Q9 La science du Christ 1. Le Christ a-t-il possédé une science autre que la science divine ? 2. Le Christ a-t-il possédé la science des bienheureux ou compréhenseurs ? 3. Le Christ a-t-il possédé la science infuse ? 4. Le Christ a-t-il possédé une science acquise ?

Q10 La science bienheureuse de l'âme du Christ 1. L'âme du Christ a-t-elle eu la compréhension du Verbe ou de l'Essence divine ? 2. Dans le Verbe, l'âme du Christ a-t-elle connu toutes choses ? 3. Dans le Verbe, l'âme du Christ a-t-elle connu une infinité de choses ? 4. L'âme du Christ voit-elle le Verbe, ou l'Essence divine, plus clairement qu'aucune autre créature ?

Q11 La science infuse de l'âme du Christ 1. Par sa science infuse, le Christ connaît-il toutes choses ? 2. Le Christ a-t-il pu employer cette science sans recourir aux images ? 3. Cette science était-elle discursive ? 4. La science infuse du Christ a-t-elle été inférieure à celle des anges ? 5. Cette science était-elle à l'état d'habitus ? 6. Distinguait-on dans cette science plusieurs habitus ?

Q12 La science acquise ou expérimentale de l'âme du Christ 1. Par cette science le Christ a-t-il connu toutes choses ? 2. Le Christ a-t-il progressé dans cette science ? 3. Le Christ a-t-il été instruit par l'homme ? 4. Le Christ a-t-il été instruit par les anges ?

Q13 La puissance de l'âme du Christ 1. L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance de façon absolue ? 2. L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance pour transformer les créatures ? 3. L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance relativement à son propre corps ? 4. L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance pour l'exécution de sa propre volonté ?

Q14 Les déficiences du corps assumées par le Fils de Dieu 1. Le Fils de Dieu a-t-il dû assumer, avec la nature humaine, les déficiences du corps ? 2. Le Christ a-t-il assumé la nécessité de subir les déficiences du corps ? 3. Le Christ a-t-il contracté les déficiences du corps ? 4. Le Christ a-t-il assumé toutes les déficiences corporelles ?

Q15 Les déficiences de l'âme assumées par le Christ 1. Y a-t-il eu chez le Christ du péché ? 2. Y avait-il chez le Christ le foyer du péché ? 3. Y a-t-il eu chez le Christ de l'ignorance ? 4. L'âme du Christ était-elle passible ? 5. Y a-t-il eu chez le Christ de la douleur sensible ? 6. Y a-t-il eu chez le Christ de la tristesse ? 7. Y a-t-il eu chez le Christ de la crainte ? 8. Y a-t-il eu chez le Christ de l'étonnement ? 9. Y a-t-il eu chez le Christ de la colère ? 10. Le Christ a-t-il été à la fois voyageur et compréhenseur ?

Q21 La prière du Christ 1. Convient-il au Christ de prier ? 2. Convient-il au Christ de prier selon sa sensualité ? 3. Convenait-il au Christ de prier pour lui-même, ou seulement pour les autres ? 4. Toute prière du Christ est-elle exaucée ?

8.7 Passion du Christ et rédemption

Le mot rédemption est la partie pour le tout : on désigne par ce terme l'ensemble de l'œuvre du Christ. Nous verrons que cette œuvre n'est pas seulement rédemptrice, mais que cette notion de rachat *redemptio* est centrale.

Nous allons tout d'abord essayer de comprendre ce qu'est cette rédemption : Est-ce le Christ seul ou toute la Trinité qui nous sauve ? Qui meurt et qui souffre dans cette passion ? Jésus uniquement selon sa nature humaine ? Dieu lui-même ? Pourquoi la mort du Christ nous sauve ? Pourquoi cette sorte de solidarité entre le genre humain et Jésus ? Enfin, pourquoi a-t-il fallu que Jésus se sacrifie pour nous obtenir le pardon ? Dans une seconde partie, nous chercherons à définir les modalités de rédemption. Quels sont les termes associés à cette rédemption : mérite du Christ, satisfaction, sacrifice, rachat, etc. Et quel est le rôle et le sens de ces modalités pour notre salut.

Commençons donc tout d'abord par chercher à comprendre ce qu'est cette rédemption et en quoi le Christ en est le Rédempteur.

8.7.1 Rédemption – Le Christ rédempteur

8.7.1.1 La Trinité Rédemptrice

Quand nous pensons au Christ, nous pensons au Christ Rédempteur. C'est, par exemple, le titre que l'on lui donne dans l'encyclique *Redemptor Hominis* [jp279b], le *Rédempteur de l'Homme*, la première encyclique de Jean-Paul II en 1979.

Encyclique *Redemptor Hominis* – Jean-Paul II [jp279b, §34]

et c'est Lui [Le Christ] qui en est la source [de l'Église] ! Lui-même ! Lui, le Rédempteur !

source : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html

Mais à la source, à la cause, non seulement le Christ est rédempteur, mais également toute la Trinité est rédemptrice. L'œuvre de notre rachat est le fait non seulement du Christ, mais elle est la cause de toute la Trinité. Dieu a voulu notre salut !

Ainsi, si l'on considère le Père, on peut aussi affirmer que le Père est notre sauveur. St Thomas dira :

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] q. 56 a. 1, sol. 2]
La résurrection du Christ est-elle la cause de notre résurrection ?

La justice de Dieu est la cause première de notre résurrection ; mais la résurrection du Christ en est la cause secondaire et comme instrumentale.
Ad secundum dicendum quod iustitia Dei est causa prima resurrectionis nostrae, resurrectio autem Christi est causa secundaria, et quasi instrumentalis.
source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128254249
[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4053.html#49389

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] q. 48 a. 5, concl.]
Le Christ est-il le seul Rédempteur ?

[...] Or, le prix de notre rédemption, c'est le sang du Christ ou sa vie corporelle, qui est dans le sang, et c'est le Christ lui-même qui l'a payé. Il s'ensuit que l'acte du paiement et le prix du paiement appartiennent immédiatement au Christ en tant qu'homme ; ils appartiennent aussi à la Trinité tout entière, comme à leur cause première et éloignée ; car la vie même du Christ appartenait à la Trinité, comme à son premier auteur, et c'est la Trinité qui a inspiré au Christ homme de souffrir pour nous. Voilà pourquoi il est propre au Christ, en tant qu'homme, d'être le Rédempteur d'une manière immédiate, mais la rédemption elle-même peut être attribuée à la Trinité comme à sa cause première.
[...] Pretium autem redemptionis nostrae est sanguis Christi, vel vita eius corporalis quae est in sanguine, quam ipse Christus exsolvit. Unde utrumque istorum ad Christum pertinet immediate inquantum est homo, sed ad totam Trinitatem sicut ad causam primam et remotam, cuius erat et ipsa vita Christi sicut primi auctoris, et a qua inspiratum fuit ipsi homini Christo ut pateretur pro nobis. Et ideo esse immediate redemptorem est proprium Christi inquantum est homo, quamvis ipsa redemptio possit attribui toti Trinitati sicut primae causae.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128254198

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4046.html#49039

On peut donc considérer que le Père, principe de tout, est principe de notre salut, que le Christ en est l'agent, en tant qu'homme — agent immédiat — et que le Saint-Esprit est celui par qui et en qui nous obtenons la rédemption.

Il y a une sorte de conjonction des trois personnes dans l'unique œuvre du salut.

La rédemption a son origine dans le mystère de la sainte Trinité.

8.7.1.2 La passion du Verbe de Dieu

Cette mort rédemptrice du Christ a été la passion de Dieu, la passion du Verbe de Dieu. Mais puisque nous venons d'affirmer que la Trinité est rédemptrice, peut-on considérer que la mort du Christ en croix est la mort de Dieu ou la mort de la Trinité ?

La question s'est posée très tôt, dès les pères de l'Église. Puisque le Christ s'est fait homme, cette passion, qui se conclut par la mort de Jésus, n'est-elle que la passion de l'homme Jésus, la mort du Christ en sa nature humaine, ou désigne-t-elle plus ?

On parle de théopaschisme des Pères : Dieu a souffert. La passion du Christ est comme contagieuse : c'est la passion du Père, la passion de l'Esprit Saint. Cette théorie mène à une doctrine condamnée, le patripassianisme, littéralement *la passion du Père*, et/ou à l'erreur du modalisme. Pour ces doctrines, la passion du Christ est la passion du Père : le Père a souffert sur la croix. De même, si le Père a souffert, l'Esprit Saint, qui procède du Père, a participé également à la souffrance du Christ. Ce sont des théologies grandioses où le mystère de la croix est planté dans le cœur de la Trinité.

Ces questions reviennent sur le devant de la scène théologique au XVIIIe siècle, en contexte protestant. Nous retrouvons ici les théologiens allemands que nous avons évoqués lors de la section 8.4.5 sur la kénose du Christ, défendant des théologies de la souffrance de Dieu : Hegel, Fichte et Schelling. Ils essayent de résoudre le problème en le formulant ainsi : "En tant qu'Homme, il est mort, mais pas en tant que Dieu." Cette formulation "en tant que" risquait de briser le mystère de la passion du Christ. Pourquoi ne serait-ce pas la passion de la Trinité ? Au XVIIIe et XIX siècle, une certaine tendance cherche donc à dépasser le langage des deux natures du Christ : "Quand je dis que le Christ est mort, Dieu est mort."

On retrouve ici donc le même schéma que pour la kénose : du milieu protestant, les idées se répandent aussi dans le milieu catholique, à partir de la guerre de 1945. On parle alors de théologies de la souffrance de Dieu : "Le Christ est mort pour nous et le Père a compati à la mort de son Fils". C'est la compassion *cum-patere* (subir avec) — le Père est associé à la souffrance de son Fils, il compatit, il pâtit. Et le Saint-Esprit qui est amour, un amour personnel, est atteint par ce mystère de la croix.

Des théologiens du XXe siècle comme Hans-Urs von Balthasar et Karl Rahner ont poursuivi le débat. On peut lire par exemple l'article récent d'Antoine Birot *Dieu connaît-il en lui-même la souffrance quand il réalise la rédemption du monde ? Karl Rahner et Hans-Urs von Balthasar en débat* [Bir23]. L'auteur présente les échanges de

ces deux théologiens. Il cite par exemple un article intitulé *Celui qui s'est livré pour moi* de von Balthasar [von80] dans lequel ce dernier présente la passion du Christ comme impactant la personne du Fils au sein de la Trinité, sans changer Dieu même, "mais est une possibilité parmi les infinies possibilités que Dieu peut donner, s'il le veut, à l'expression de ses relations trinitaires dans sa vie d'Amour absolue", comme le reformule A. Birot.

Hans Urs von Balthasar – ***"Der sich für mich dahingegeben hat" (Gal 2,20) – Celui qui s'est livré pour moi*** **[von80, p. 416-419]** –

L'Amour trinitaire a la possibilité de faire entrer toute obscurité, toute aliénation du monde, dans ses relations éternelles, de rendre une relation pour ainsi dire nocturne (« pourquoi m'as-tu abandonné ? ») et de dissoudre le moment de faute par le moment surabondant de l'amour.

Die drei einige Liebe hat die Möglichkeit, alles Dunkel, alle Entfremdung der Welt in ihre ewigen Relationen hineinzustellen, daraus eine gleichsam nächtliche Beziehung zu machen ("warum hast du mich verlassen ?") und das Schuldmoment durch das überbietende Liebesmoment aufzulösen.

source : https://www.geist-und-leben.de/archiv/archiv-gul/

Il faut faire bien attention de ne pas tomber dans des théologies gnostiques (cf. gnosticisme). Le Christ a pris son humanité, car Dieu, en tant qu'il est Un, ne peut pas souffrir. Nous avons vu cette impassibilité divine, cette immuabilité divine. Dieu ne peut donc pas souffrir, mais il peut nous sauver de la souffrance.

Quand on parle de la passion du Christ, on désigne la souffrance du Christ en tant qu'homme, puisque selon sa nature humaine, il est muable et mortel. Dans ce schéma d'économie du salut, le Christ a pris nature humaine pour pouvoir souffrir, pour nous sauver.

Pour reprendre une citation d'Ignace d'Antioche que nous avons vu dans le chapitre sur Dieu Un :

Ignace d'Antioche – ***Lettre à Polycarpe III*** **[Ign, §2, p. 172-175]** –

Attends celui qui est au-dessus de toute vicissitude, intemporel, invisible, qui pour nous s'est fait visible ; impalpable, **impassible, qui pour nous s'est fait passible**, qui pour nous a souffert de toutes manières !

Τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.

source : https://archive.org/details/ignacedantiochee0010igna_ed03/page/173

Comme Dieu nous aime, il nous sauve du mal, mais il n'est pas, lui-même, atteint par le mal.

On peut prendre l'image du médecin qui, lorsqu'il soigne le cancer, ne peut pas l'attraper. Dieu est bien plus que cela : il s'est fait homme. Le Fils seul s'est incarné, pour souffrir, afin de nous sauver : c'est une souffrance rédemptrice.

Les courants anthropocentriste et de l'anthropomorphisme attribuent les caractéristiques humaines à Dieu. Il faut faire attention à ne pas interpréter cette passion de la Croix comme le témoignage d'un Dieu faible.

8.7.1.3 Le Christ représente toute l'humanité rachetée

Le Christ en tant qu'homme, lui qui a pris chair de la Vierge Marie, s'est fait homme pour accomplir le dessein de Dieu. La fin prochaine, c'est la rédemption, tandis que la fin ultime, c'est la vision de Dieu, Mais pour que le Christ accomplisse sa mission, il faut qu'il puisse représenter tous les hommes, qu'il soit notre lieu-tenant, notre tenant lieu de toute l'humanité. La difficulté consiste donc à comprendre comment cela peut-il se faire ? Les mousquetaires d'Alexandre Dumas disent "un pour tous, tous pour un", mais comment "un" peut représenter, inclure en lui, la totalité des hommes ? L'Église affirme donc cette représentation de l'humanité par le Christ de la façon suivante : il a pris chair, il s'est fait homme, de telle manière que celui qui est cet homme, c'est le Verbe, c'est Dieu. Son humanité, par l'incarnation, lui donne de pouvoir être et surtout d'agir en notre nom, à notre tête et à notre place.

Reprenons ces différentes idées : le Christ nous représente, il agit à notre place et se substitue à nous ; cet agir crée une union particulière entre le Christ, la tête, et les membres de l'Église.

Le Christ nous représente, agit en notre nom, à notre bénéfice. Par l'incarnation donc, le Christ nous représente, de sorte qu'il agit en notre nom. Tout ce qu'il fait est en notre nom et pour notre bénéfice. On dit en latin *pro multis*, ou encore *pro nobis*. Son action est donc pour nous et non pas pour lui-même. Mais pour qu'il puisse agir pour nous, il faut qu'il nous représente, qu'il ait une nature humaine qui soit pleine de grâce, de cette grâce capitale, de telle manière qu'il soit capable, lui qui est un, de représenter tous, de tous nous représenter.

Toute l'humanité est contenue dans celui qui est le nouvel Adam. Le premier Adam était le principe de l'humanité ancienne et ce nouvel Adam est le principe de l'humanité nouvelle. St Paul dira, expression reprise par St Irénée, que nous sommes récapitulés. Nous étions récapitulés en Adam, et nous sommes désormais récapitulés dans le nouvel Adam. Le Christ récapitule toute l'histoire et, par là, récapitule toute l'humanité. Cette récapitulation reconduit toute l'humanité, qui s'était éloignée de Dieu, à son principe, à son origine.

Le Christ est parmi nous, mais il est à notre tête. Le Christ agit bien en notre nom, mais l'Église ajoute qu'il est à notre tête. St Paul le décrit comme le premier d'une multitude de frères.

Romains 8, 29 [AELF] [grec]

[29] Ceux que, d'avance, il connaissait, il les a aussi destinés d'avance à être configurés à l'image de son Fils, pour que ce Fils soit le premier-né d'une multitude de frères.

On peut donc le comprendre à la fois comme faisant partie du groupe, mais, en même temps, il est le premier du groupe, à la manière d'un premier de cordée. Il est d'ailleurs également en dehors du groupe, car il est Dieu fait homme. Mais, en tant que premier, il nous montre le chemin. C'est bien pour nous orienter, nous montrer la voie, qu'il faut qu'il soit le premier de tous. On dit aussi à ce titre qu'il est notre tête, et qu'il agit comme notre tête, comme le premier.

C'est l'image du Christ, tête de l'Église. Ce que l'on considère de plus important dans une personne est son visage, mais tous les membres de ce corps ont leur importance. Le Christ est donc la tête d'un corps qui est l'Église : il en est le principe, la tête. Chef, *caput*, *capitis*, tous ces mots désignent le principe, ce qui est premier. Le Christ est le principe de ce corps et donc de tous ses membres, dans le temps et dans l'espace. Le Christ nous représente bien, mais pas seulement en notre nom, mais aussi en tant que notre principe, notre tête.

Le Christ agit à notre place : il se substitue à nous. Le Christ nous représente et il agit à notre place. On appelle cela la substitution. Quelqu'un se substitue à un autre, il prend sa place. Dans le cas du Christ, il prend la place qui était la dernière, celle que personne ne voulait prendre.

Dans son épître aux Philippiens, St Paul dit que le Christ a pris la condition de serviteur.

Philippiens 2, 5–8 [AELF] [grec]

[05] Ayez en vous les dispositions qui sont dans le Christ Jésus : Le Christ Jésus,

τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

[06] ayant la condition de Dieu, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu.

ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ

[07] Mais il s'est anéanti, prenant la condition de **serviteur**, devenant semblable aux hommes. Reconnu homme à son aspect,

ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν **δούλου** λαβών ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος

[08] il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix.

καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου θανάτου δὲ σταυροῦ

Le terme utilisé ici en grec est *doulos*, δοῦλος qui veut dire esclave. L'esclave est vraiment à la dernière place dans le monde romain. Dans l'empire romain, d'ailleurs, on crucifie les gens qui sont considérés comme non libres, comme les esclaves qui sont des humains, mais qui sont la propriété d'un autre. Les esclaves ne sont donc pas des hommes libres tant qu'ils ne sont pas affranchis. C'est le thème que St Paul va développer : le Christ nous affranchit. C'est l'esclave qui, par sa mort, nous affranchit de la domination du péché. Nous devenons alors des affranchis, des hommes libres, libérés du péché, affranchis par le Christ. Le Christ, en agissant en notre nom, en tant que notre tête, en tant que le premier d'entre nous, mais également à notre place, fait ce que nous ne pouvions pas faire nous-même : nous réconcilier avec Dieu. Il fallait donc que le Christ vienne à nous, et puis se substitue à nous.

Ce thème du serviteur souffrant qui expie les péchés de la multitude est déjà annoncé dans le livre d'Isaïe.

Isaïe 53 [AELF] [hébreu]

[01] Qui aurait cru ce que nous avons entendu ? Le bras puissant du Seigneur, à qui s'est-il révélé ?
[02] Devant lui, le serviteur a poussé comme une plante chétive, une racine dans une terre aride ; il était sans apparence ni beauté qui attire nos regards, son aspect n'avait rien pour nous plaire.
[03] Méprisé, abandonné des hommes, homme de douleurs, familier de la souffrance, il était pareil à celui devant qui on se voile la face ; et nous l'avons méprisé, compté pour rien.
[04] En fait, c'étaient nos souffrances qu'il portait, nos douleurs dont il était chargé. Et nous, nous pensions qu'il était frappé, meurtri par Dieu, humilié.
[05] Or, c'est à cause de nos révoltes qu'il a été transpercé, à cause de nos fautes qu'il a été broyé. Le châtiment qui nous donne la paix a pesé sur lui : par ses blessures, nous sommes guéris.
[06] Nous étions tous errants comme des brebis, chacun suivait son propre chemin. Mais le Seigneur a fait retomber sur lui nos fautes à nous tous.
[07] Maltraité, il s'humilie, il n'ouvre pas la bouche : comme un agneau conduit à l'abattoir, comme une brebis muette devant les tondeurs, il n'ouvre pas la bouche.
[08] Arrêté, puis jugé, il a été supprimé. Qui donc s'est inquiété de son sort ? Il a été retranché de la terre des vivants, frappé à mort pour les révoltes de son peuple.
[09] On a placé sa tombe avec les méchants, son tombeau avec les riches ; et pourtant il n'avait pas commis de violence, on ne trouvait pas de tromperie dans sa bouche.
[10] Broyé par la souffrance, il a plu au Seigneur. S'il remet sa vie en sacrifice de réparation, il verra une descendance, il prolongera ses jours : par lui, ce qui plaît au Seigneur réussira.

[11] Par suite de ses tourments, il verra la lumière, la connaissance le comblera. Le juste, mon serviteur, justifiera les multitudes, il se chargera de leurs fautes.
[12] C'est pourquoi, parmi les grands, je lui donnerai sa part, avec les puissants il partagera le butin, car il s'est dépouillé lui-même jusqu'à la mort, et il a été compté avec les pécheurs, alors qu'il portait le péché des multitudes et qu'il intercédait pour les pécheurs.

Jésus se présente lui-même comme le serviteur et il fait ainsi référence au serviteur souffrant d'Isaïe. Lorsque l'on affirme que ce serviteur expie les péchés de la multitude, cela veut dire qu'il a pris la place de cette multitude. L'acte du Christ a une valeur telle qu'il concerne la totalité des hommes.

De substitution à union : l'union du Christ avec les membres de l'Église. Reprenons le texte du Catéchisme de l'Église Catholique, au numéro 615, sur Jésus crucifié et mort pour nous.

CEC [CEC92, §615] Jésus substitue son obéissance à notre désobéissance

615 " Comme par la désobéissance d'un seul la multitude a été constituée pécheresse, ainsi par l'obéissance d'un seul la multitude sera constituée juste " (cf. Romains 5, 19). Par son obéissance jusqu'à la mort, Jésus a accompli la substitution du Serviteur souffrant qui " offre sa vie en sacrifice expiatoire ", " alors qu'il portait le péché des multitudes " " qu'il justifie en s'accablant lui-même de leurs fautes " (cf. Isaïe 53, 10–12). Jésus a réparé pour nos fautes et satisfait au Père pour nos péchés (cf. Cc. Trente : Dz 1529[a]).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1L.HTM

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5q

Le Christ s'est fait solidaire de notre humanité, mais cette solidarité est radicale, c'est une véritable substitution comme nous l'avons vu. La manière dont le Christ nous représente sur la croix n'est pas une simple représentation juridique, comme une délégation. Il n'est pas simplement notre représentant. Ce n'est pas une représentation extérieure, mais intérieure. La solidarité du Christ avec nous, sa substitution, est une véritable union. Il s'est uni à nous pour nous racheter en expiant nos péchés.

Nous détaillerons ces mots d'expiation et de rachat dans les paragraphes suivants. Pour l'instant, essayons de mieux comprendre le sens, la signification de cette union du Christ avec nous, avec les membres de son Église. Dans la tradition, il y a deux manières légèrement différentes pour décrire cette union si particulière : d'une part l'approche paulinienne avec la notion de corps mystique du Christ, puis l'approche thomiste avec l'idée d'une personne mystique.

Le corps mystique Paulinien. Pour St Paul, lorsque le Christ nous représente, il s'agit du corps mystique du Christ. Pour St Paul, et ensuite pour St Augustin, il y a cette notion de Christ total qui désigne le Christ et tous les membres de l'Église. Ce Christ total comporte tous les membres de l'Église, à la fois les membres en actes, mais également ceux qui sont encore en puissance, qui ne le sont pas encore, mais qui sont, en puissance, amenés à le devenir.

St Augustin parle donc de *Christus totus*, le Christ total. Ce Christ total, c'est le Christ avec nous : nous sommes avec lui, en lui, mais lui est également avec nous, en nous. Il y a comme une réponse : d'abord nous sommes avec lui, nous en lui, puis, réciproquement, il vient en nous. On retrouve ici ces notions d'inclusion, de "tous en un". Ce Christ total et cette unité particulière sont fondés sur la nature humaine que le Christ a prise et sur la plénitude de grâce qui découle de l'union hypostatique : la doctrine des trois grâces du Christ, la grâce d'union, la grâce sanctifiante et la grâce capitale.

La "personne mystique une" de St Thomas. St Thomas propose d'aller un peu plus loin et de considérer l'*una persona mystica*. Par exemple, toujours dans la *Somme Théologique* [ST72], il écrit :

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] q. 48 a. 2, sol. 1]

La tête et les membres forment comme **une seule personne mystique** ; aussi la satisfaction du Christ s'étend-elle à tous les fidèles, comme à ses membres. De plus, en tant que deux hommes sont unis dans la charité, l'un d'eux peut aussi satisfaire pour l'autre, nous le dirons plus loin.
*Ad primum ergo dicendum quod caput et membra sunt quasi **una persona mystica**. Et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. Inquantum etiam duo homines sunt unum in caritate, unus pro alio satisfacere potest, ut infra patebit. Non autem est similis ratio de confessione et contritione, quia satisfactio consistit in actu exteriori, ad quem assumi possunt instrumenta ; inter quae computantur etiam amici.*

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128254195

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4046.html#49016

Pour St Thomas, le Christ et les hommes forment comme une seule personne mystique, un tout. Le Christ total de St Augustin est reformulé par St Thomas comme *una*, un seul, *persona*, personne. *Mystica*, mystique signifie que cette personne est le résultat de l'union par l'amour et par la grâce.

Ici, mystique ne désigne pas quelque chose d'éthéré, d'inaccessible ou de symbolique, c'est simplement le fruit de l'union, par la grâce et l'amour, entre le Christ et nous-mêmes. Cette doctrine d'une seule personne mystique donne tout son sens profond à l'Église. On retrouve ici tout le thème de l'ecclésiologie que nous développerons dans le chapitre suivant. Bien sûr, l'Église, c'est le pape, les évêques, les

prêtres, et même tous les peuples de Dieu. Mais c'est la partie visible de cette Église. L'Église dans son sens profond, ontologiquement, c'est le mystère de la charité, de la communion des saints, du mystère de l'union des membres avec la tête qu'est le Christ dans la charité. C'est donc cette personne mystique unique : le Christ total.

Ce qui permet cette union mystique, c'est bien l'incarnation du Christ, qui, se faisant homme, prend notre place et fait ce que nous ne pouvions pas faire : nous ramener à Dieu. St Augustin utilise le terme de *région de la dissemblance* pour décrire la condition de l'homme loin de Dieu, de l'homme déchu [9]. Le Christ nous fait donc passer de la dissemblance à la ressemblance, et enfin de la ressemblance à l'union à Dieu. C'est la grande doctrine de St Augustin.

8.7.1.4 La mort du Christ comme condition du pardon de Dieu

La mort du Christ, une nécessité extrinsèque. Le Christ s'est donc substitué à nous, s'est uni à nous pour nous sauver, mais est-ce que la mort du Christ était nécessaire ? En effet, Dieu est tout-puissant, il aurait pu donc choisir de nous sauver autrement. Mais s'il a choisi ce scénario, cette option parmi les différents choix possibles, c'est qu'il nous était profitable, qu'il était le meilleur, le plus adapté à notre condition humaine, pécheresse et mortelle. On parle de nécessité extrinsèque, « *ex* suppositione », c'est-à-dire du choix le plus convenant, le plus convenable pour l'homme, pour atteindre un but donné, ici le but de la rédemption.

St Thomas dit qu'il aurait pu nous pardonner, mais il a voulu que, par le Christ et avec le Christ, l'homme retourne à Dieu. C'est une solution plus longue, mais plus profonde, plus efficace.

Le Christ a donc suivi cet itinéraire. Dans ce scénario-là, on peut considérer que la mort du Christ nous était nécessaire, et donc que Dieu l'a voulu. Dieu a donc voulu que son Fils meure afin que, par cette mort, la rédemption opère. Cela ne signifie pas que Dieu aime la souffrance ou la mort, mais il a voulu, au bénéfice de l'homme, emprunter cette voie.

Cette voie n'est pas bénéfique pour Dieu. Dieu n'a aucun intérêt, pour lui-même, à emprunter cette voie de la souffrance. S'il a effectué ce choix, cette voie difficile, coûteuse et douloureuse, de la souffrance et la mort, c'est bien pour racheter l'homme.

Cette souffrance et cette mort sont le lot commun de l'humanité, Dieu ne se dérobe pas et choisit ce chemin-là comme le plus efficace pour atteindre son objectif. Bien que, encore une fois, il aurait pu agir autrement. Dieu est tout-puissant.

La mort est-elle la condition du pardon de Dieu ? Maintenant que nous comprenons cette mort du Christ comme nécessaire, dans les chemins que Dieu aurait pu emprunter pour nous sauver, comment peut-on associer cette mort du Christ et le pardon de Dieu ? Cette mort est-elle la condition du pardon de Dieu ?

On peut penser, à tort, que cette mort du Christ est la condition nécessaire, *sine qua non*, du pardon de Dieu. Dans un tel raisonnement, l'homme, dans le Christ, expie ses fautes, et, en conséquence, Dieu pardonne. Comme si, à la suite d'une bonne

[9] On pourra lire pour plus de détail le mémoire de Master d'Anne-Laure Issartel *Vérité et vanité chez saint Augustin. Ressemblance et dissemblance à Dieu* [Iss12]

action, ici une action difficile et douloureuse, réalisée par le Christ, Dieu, en réaction, pardonnerait à l'homme ; donc une œuvre pénible et ensuite le pardon.

Or, **Dieu n'a mis aucune condition préalable à son pardon**. Le pardon de Dieu est premier. C'est parce que Dieu veut pardonner qu'il s'est incarné. Ce n'est donc pas parce que le Christ est mort pour nous que Dieu a pardonné. Mais, à l'inverse, le pardon de Dieu est la cause, la raison, de l'incarnation rédemptrice. Dieu n'a pas consenti à pardonner en moyennant une réparation, mais, voulant pardonner aux hommes, il s'est incarné. Alors, l'**œuvre rédemptrice du Christ est la réalisation de son pardon**.

Pardonner, pour Dieu, c'est convertir. C'est la différence entre mon pardon d'homme et le pardon de Dieu. Si je pardonne à quelqu'un, ce peut être parce que cette personne me l'a instamment demandé, ou bien de ma propre initiative. Mais mon pardon n'a pas une importance majeure. Par contre, le pardon de Dieu est un **pardon réparateur**. Ce pardon a un effet de conversion, il est efficient, efficace. Il n'y a pas de conversion sans un certain changement dans l'homme qui se convertit. Ce pardon de Dieu réhabilite l'homme et lui donne même de participer à sa propre réhabilitation. Dieu fait de nous des corédempteurs.

Récapitulons. D'abord, Dieu pardonne. Ensuite, en me pardonnant, il me donne de me convertir, d'être contrit et donc de me tourner vers lui, de réparer, en me tournant vers Dieu, par la contrition, par la conversion.

Le pardon de Dieu est efficace de grâce. Nous avons parlé des grâces du Christ. De quelle grâce parlons-nous ici ? Il s'agit d'**une grâce de conversion**, de remise en condition de l'homme, de réhabilitation. Ce retour à Dieu n'est pas aisé. Le cœur de pierre doit devenir un cœur de chair. La conversion de l'homme est quelque chose de difficile. Il n'y rien de pire que quelqu'un qui s'enferme dans le mal. Il lui est difficile d'en sortir. L'homme est entêté et n'aime pas reconnaître qu'il a tort. Le Christ s'est fait faible, lui qui n'est pas faible, pour que l'homme arrête de se croire capable tout seul de s'en sortir.

La mort du Christ n'est pas la condition du pardon de Dieu, elle en est la manifestation, l'effet. Le pardon ne suffit pas ; il faut la conversion, le retour du pécheur à Dieu. Il faut la réconciliation. Nous entendons tout au long du carême l'appel de la nécessité à se laisser réconcilier avec Dieu. Mais ce processus de la réconciliation est un processus long. Nous devons nous y reprendre à plusieurs fois.

8.7.2 Théologie de la rédemption — les modalités de la rédemption

Maintenant que nous avons vu que la Trinité tout entière est rédemptrice, que la passion du Christ ne change pas l'être de Dieu qui est immuable, que le Christ, Christ-tête, représente toute l'humanité et que l'œuvre rédemptrice du Christ est la réalisation du pardon de Dieu, de sa manifestation, étudions à présent les différentes modalités de la rédemption du Christ.

8.7.2.1 Modalités de la rédemption

St Thomas s'intéresse de façon systématique à ce que l'on peut considérer comme les modalités de la rédemption :

- Le mérite du Christ (III^a q. 48 a. 1)
- La satisfaction et l'expiation du Christ (III^a q. 48 a. 2)
- Le sacrifice du Christ (III^a q. 48 a. 3))
- Le rachat par le Christ (III^a q. 48 a. 4)
- L'efficience rédemptrice (III^a q. 48 a. 6)
- La descente aux enfers (III^a q. 52)

Nous reviendrons plus en détail sur ces modalités dans la suite de la section.

Le Christ ayant pris la dernière place, il s'est substitué à nous. En agissant en notre nom, il a fait ce que nous ne pouvions pas faire. Lui était à même de pouvoir le faire, parce qu'il est le Verbe de Dieu. Comme le dit l'Écriture, il nous a arrachés au pouvoir des ténèbres (cf. Colossiens 1, 13).

Colossiens 1, 13–14 [AELF] [grec]

13 Nous arrachant au pouvoir des ténèbres, il nous a placés dans le Royaume de son Fils bien-aimé :
14 en lui nous avons la rédemption, le pardon des péchés.

La rédemption est comme un arrachement. Il faut arracher les mauvaises herbes du cœur de l'homme. Les ténèbres dont parle St Paul dans l'épître aux Colossiens, ce sont les ténèbres du péché, mais cela désigne aussi les ténèbres de Satan. Il ne faut pas négliger le démon.

1 Pierre 5, 8 [AELF] [grec]

08 Soyez sobres, veillez : votre adversaire, le diable, comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer.
09 Résistez-lui avec la force de la foi, car vous savez que tous vos frères, de par le monde, sont en butte aux mêmes souffrances.

Le diable existe, comme l'affirme Pierre dans ce texte extraordinaire de sa première épître. Il est lu chaque jour à l'office du soir. Il faut donc lui résister avec la force de la foi. Le démon pense qu'il n'a jamais dit son dernier mot et cherche à nous nuire. C'est pour cela que le Christ affronte le diable dans les évangiles.

Le mystère d'iniquité (que nous approfondirons dans la section sur la parousie, cf. 11.5.1.2) est bien entre Dieu et Satan, entre le Christ et le démon, entre le Christ et le prince des ténèbres.

St Paul ajoute (cf. Colossiens 1, 13–14) : "il nous a placés dans le Royaume de son Fils bien-aimé : en lui nous avons la rédemption, le pardon des péchés".

C'est bien le Christ qui donne cette rédemption, ce rachat. Il effectue une œuvre de salut. Non seulement le Christ nous divinise, mais il nous divinise d'abord en nous

sauvant. Il faut d'abord sauver l'homme du mauvais pas qui était le sien depuis le péché originel.

Avant de suivre les modalités de rachat à la suite de St Thomas, essayons de comprendre mieux le sens de ces mots de *salut* et de *rédemption*.

Salut. Que veut dire donc *salut*, le salut ? On utilise plusieurs expressions : « Faire son salut. » « Le salut de mon âme. » « Les dominicains ont été institués pour la prédication de la foi catholique en vue du salut des âmes. ». Le pape Innocent III utilise l'expression « En vue du salut des âmes. »

Il est donc question de salut. Mais quel est donc ce salut ?

Le mot salut comporte deux aspects. Un aspect négatif et un aspect positif. Le côté positif, c'est l'union avec Dieu, la vision bienheureuse, la vie divine, la vie immortelle, la vie éternelle, la béatitude des fils adoptifs. Mais le mot de salut signifie aussi la notion de sauvetage. Il y a sauvetage car, justement, je ne peux accéder à la vie éternelle, à la béatitude, à l'union avec Dieu, à la vision de Dieu, que si Dieu me sauve. De quoi Dieu me sauve-t-il ? Il me sauve du péché. C'est le côté négatif de ce mot de salut. Il est un salut en tant qu'il nous sauve du péché pour obtenir l'union à Dieu.

Par mode de rédemption, il va falloir entreprendre l'œuvre du Christ pour que le dessein éternel de Dieu aboutisse. Cette œuvre est coûteuse, douloureuse, souffrante. C'est celle du Christ en sa passion et en sa croix, pour nous réconcilier avec Dieu et que nous soyons ensemble les uns et les autres dans la communion avec Dieu.

Rédemption. Le second mot clef est rédemption. Le but de notre rédemption est la réconciliation avec Dieu. On peut chercher dans les Écritures tous les termes qui sont associés à ce mystère du salut qui est la rédemption.

On parle ainsi de rachat, de versement de rançon, de racheter quelqu'un. On trouve aussi le champ lexical de la délivrance. Délivrance du démon, du péché, du mal, ou encore de libération, d'affranchissement, de délivrance.

On peut aussi trouver les termes d'expiation, de réhabilitation ou de réconciliation. Le terme propitiation qui vient de *propice* : le prêtre asperge de sang le propitiatoire dans le temple pour le rendre propice au sacrifice. Dieu nous est proche uniquement si j'apaise la "colère de Dieu". Qu'est-ce qui suscite cette "colère de Dieu" ? C'est le péché. L'homme doit alors accomplir une œuvre de *propitiatio*, il faut remédier au mal par une œuvre qui mette fin à la colère divine. Ici, la notion de colère est métaphorique. Dieu n'est pas de mauvaise humeur. Mais le péché de l'homme est un mal qui doit être réparé pour mettre fin à ce que l'on appelle la colère divine.

Ce thème de l'expiation cherche à mettre fin au différend entre Dieu et nous. Il faut un médiateur qui puisse réconcilier les deux opposés. C'est bien l'homme qui a besoin d'être réconcilié, pas Dieu. Comme nous l'avons vu avant, toute médiation requiert un médiateur qui participe des deux côtés, de l'homme et de Dieu. La médiation du Christ est réconciliatrice. L'homme a besoin de se réconcilier avec son créateur qui est aussi son sauveur.

Parmi ces termes, réconciliation, délivrance, libération sont assez naturels. Mais d'autres comme expiation ou sacrifice présentent quelques difficultés.

Expiation. Ce mot est plutôt dévalorisé. On parle d'expiation, par exemple, pour un condamné à mort qui doit expier ses crimes. Ce mot est immédiatement associé à l'idée de souffrance. Le terme est lesté d'un poids négatif. Or dans la Bible, il est récurrent. On y parle d'expiation et même de sacrifice d'expiation.

Sacrifice. Ce terme de sacrifice est aussi un peu délicat. Il a été beaucoup utilisé, et de façon quelque peu abusive, depuis le XVIIIe siècle. C'est initialement un mot religieux. Il n'y a de sacrifice que religieux. Mais ce mot s'est sécularisé. Surtout depuis la révolution, avec la notion d'un peuple qui est une nation en arme. Il faut ainsi mettre en place une conscription pour que tous les citoyens puissent faire leur service militaire et soient ainsi en mesure de faire le sacrifice de leur vie pour la patrie.

Il est ensuite très utilisé au XIXe et XXe siècle pour justifier les guerres. Ainsi, lors de la Première Guerre mondiale, on utilise ce terme pour justifier des bains de sang. On retrouvera ce vocabulaire dans la Seconde Guerre mondiale dans les efforts de guerre des allemands, le sacrifice pour le Führer.

Ce mot est ainsi sécularisé et dénaturé. Il perd sa dimension religieuse et donc son sens pour beaucoup de personnes. Actuellement, on va parler des sacrifices que les citoyens doivent faire dans le cadre de restrictions budgétaires. On est ici un peu loin du sens de sacrifice tel qu'il est utilisé dans le cadre du sacrifice eucharistique.

Satisfaction. Le mot de satisfaction a, lui aussi, perdu un peu de son sens. Dans le cadre du sacrement de réconciliation, le prêtre, avant d'absoudre, donne au pénitent une pénitence, une satisfaction. Ce mot vient du latin *satis-factere* et signifie *faire assez*. Il s'agit d'en faire assez pour compenser le mal que l'on a commis. Il est donc nécessaire de réaliser une pénitence, une peine que l'on accepte. Cette peine est souvent purement spirituelle, mais elle a valeur de satisfaction. Elle sert à réhabiliter le pénitent, à le réparer en quelque sorte, vis-à-vis de lui-même, mais surtout de Dieu.

Mérite. Enfin, abordons le mot de mérite, avant de parler plus spécifiquement du mérite du Christ. Ce mot s'est lui-aussi sécularisé. On parle d'abord de l'ouvrier méritant, un terme très utilisé entre 1910 et 1950. Après, on ne mérite plus, car on est dans une société égalitariste qui empêche le mérite. On a donc une conception politico-sociale du mérite. Mais c'était initialement une conception théologique : le mérite du Christ, les mérites des saints, qui est, aujourd'hui, assez méconnue.

Pour reprendre un peu le fil de notre chapitre, nous avons vu que la mort du Christ est d'abord une nécessité extrinsèque, choisie par Dieu comme la plus bénéfique pour l'homme, ensuite qu'elle est une manifestation du pardon de Dieu plus qu'une condition de ce pardon. Enfin, nous avons énuméré les thèmes rattachés aux modalités de rédemption et de salut.

Nous allons maintenant, en reprenant les questions de la *Somme Théologique* [ST72] de St Thomas, voir que le Christ nous a sauvés par mode de mérite. Ensuite, qu'il a satisfait pour nos péchés, par mode de sacrifice. Il a donné sa vie pour nous, il a offert sa vie pour nous — le sacrifice. Enfin, il nous a racheté. Sa vie est comme une rançon. Il a versé le prix fort.

Nous verrons également un peu plus loin que la résurrection en tant que telle n'est pas rédemptrice, mais qu'elle est une conséquence, un résultat, de la rédemption. Si le Christ est rédempteur, c'est en vue de nous donner la vie divine, la vie de la résurrection, qui concerne non seulement notre âme, mais aussi notre corps.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] q. 48 pr.]

Il faut maintenant étudier les effets de la passion du Christ. D'abord le mode de son efficacité (q. 48). Ensuite ses effets proprement dits (q. 49). 1. La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de mérite ? 2. Par mode de satisfaction ? 3. Par mode de sacrifice ? 4. Par mode de rachat ? 5. Est-il propre au Christ d'être le Rédempteur ? 6. A-t-il produit les effets de notre salut par mode d'efficience ?

Deinde considerandum est de effectu passionis Christi. Et primo, de modo efficiendi; secundo, de ipso effectu. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti. Secundo, utrum per modum satisfactionis. Tertio, utrum per modum sacrificii. Quarto, utrum per modum redemptionis. Quinto, utrum esse redemptorem sit proprium Christi. Sexto, utrum causaverit effectum nostrae salutis per modum efficientiae.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128254193

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4046.html#49002

8.7.2.2 Le mérite du Christ ([ST72, III[a] q. 48 a.1])

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] q. 48 a. 1 co.]

La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de mérite ?

Le Christ a reçu la grâce non seulement à titre individuel, mais aussi comme tête de l'Église, de telle façon que sa grâce rejaillisse de lui sur ses membres. Voilà pourquoi les actions du Christ ont pour ses membres aussi bien que pour lui les mêmes effets que les actions d'un homme en état de grâce en ont pour lui-même. Or, il est évident que tout homme en état de grâce qui souffre pour la justice mérite par le fait même le salut pour lui, d'après cette parole en saint Matthieu : "Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice." Il s'ensuit que le Christ par sa passion a mérité le salut non seulement pour lui, mais aussi pour tous ses membres.

Christo data est gratia non solum sicut singulari personae, sed inquantum est caput Ecclesiae, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra. Et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera

alterius hominis in gratia constituti ad ipsum. Manifestum est autem quod quicumque in gratia constitutus propter iustitiam patitur, ex hoc ipso meretur sibi salutem, secundum illud Matth. V, beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam. Unde Christus non solum per suam passionem sibi, sed etiam omnibus suis membris meruit salutem.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128254194

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4046.html#49007

Commençons donc par le mérite du Christ. Mériter, c'est faire quelque chose librement, en vue d'acquérir autre chose, une récompense. Ainsi, le terme de *mérite* est directement associé au terme *récompense*. Mériter revient à poser un acte, un acte bon. Dans le cas contraire, quand on pose librement des actes mauvais, on parle de *démérite*.

La récompense dont il s'agit ici est la vie éternelle. C'est la récompense promise par Dieu. Sur la Terre, nous sommes *viator*, c'est-à-dire voyageurs, *in via* en chemin, par rapport à *in patria*. La fin à laquelle nous sommes appelés est la vie éternelle, vers laquelle nous nous acheminons, librement. Nous n'entrerons pas au ciel sans que nous l'ayons voulu.

Dans l'ordre du salut, il n'y a cependant pas de mérite sans grâce. La grâce est au principe de tout mérite. Le Christ est venu sur la Terre ; il a mérité pour que nous puissions mériter à notre tour. Sans lui, pas de mérite possible. Il nous a donc obtenu ce mérite par lequel et selon lequel l'homme retourne vers Dieu et obtient de Dieu la vie éternelle en récompense. Mais la source, le principe, de ce mérite, c'est bien la grâce. Le Christ étant *plein de grâce et de vérité*, le mérite obtenu est à la mesure de la grâce du Christ : infini.

La grâce est à la source de ce mérite, mais on peut chercher à identifier ce qui, dans la vie du Christ, est méritoire. Pour St Thomas, il s'agit de tous les actes de la vie du Christ, depuis sa conception jusqu'à sa mort sur la croix. Tous ces actes, tous les mystères de la vie de Jésus sont pour nous méritoires de notre salut. St Thomas distingue le mérite du Christ pour lui-même, puis le mérite du Christ pour nous. On pourra lire à ce sujet *Le mérite du Christ selon saint Thomas* de Palémon Glorieux [Glo30].

Par ses mérites, le Christ obtient comme récompense sa glorification. Pour St Thomas, comme l'explique P. Glorieux, *le mérite se rattache à l'idée de vie*. Le Christ était dans la chair passible, *in via*. Il n'était pas alors dans la gloire, mais, sur Terre, encore en situation de mériter. Le Christ *viator*, en chemin donc, est animé par la grâce infinie et l'amour, par la charité parfaite, de sorte que ses mérites sont des mérites infinis.

De même, pour nous, c'est seulement sur Terre que nous pouvons poser des actes libres pour mériter. À notre mort, nous verrons Dieu, et, en fonction de notre jugement particulier, nous irons au ciel ou au purgatoire, mais nous ne serons plus *in via*, plus en mesure de mériter notre récompense, puisque la récompense du ciel sera ou déjà acquise ou en voie de l'être. Quant à ceux qui auront démérité, les damnés, ils se

seront coupés librement, par leurs actes déméritoires, de l'amour du Christ, de la grâce et de la charité.

La spécificité du mérite du Christ, c'est qu'ayant mérité pour lui, il mérite également pour nous.

Cependant, à l'image du Christ, nous pouvons également tâcher de ne faire que des actes méritoires. Si je suis en état de grâce et animé par l'amour de Dieu, je mérite la vie éternelle. Tous les actes qui constituent notre vie sont donc capables de nous obtenir la vie éternelle.

La passion du Christ : un acte méritoire par excellence. Nous avons affirmé que le mérite concerne tous les actes de la vie du Christ. Il concerne en particulier le dernier d'entre eux, la Passion, qui est le point culminant de sa vie, l'objet de son incarnation. Il parle d'ailleurs de "son heure" (cf. Jean 2, 4 ;13 :1 ;17 :1). Rappelons que le mérite du Christ est infini. Il aurait suffi d'un seul acte du Christ pour nous mériter notre salut. St Thomas, dans la question 34 de la *Tertia pars* s'intéresse à la perfection du Christ dès sa conception et en particulier à son mérite à cet instant.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III^a q. 34 a. 3, ad. 3]

Rien n'empêche de posséder une même réalité en vertu de causes différentes. C'est ainsi que le Christ a mérité la gloire de son immortalité dès le premier instant de sa conception, et il a pu la mériter encore par ses actions et ses souffrances postérieures. Non que cette gloire lui ait été due davantage, mais elle lui était due pour de plus nombreux motifs.
Ad tertium dicendum quod nihil prohibet idem esse alicuius ex diversis causis. Et secundum hoc, Christus gloriam immortalitatis, quam meruit in primo instanti suae conceptionis, potuit etiam posterioribus actibus et passionibus mereri, non quidem ut esset sibi magis debita ; sed ut sibi ex pluribus causis deberetur.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128254101

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4027.html#48320

Il y avait bien quelque chose qui nous empêchait de mériter : le péché. Pour le mérite, on parle de "catégorie sotériologique" qui est englobante. Si Adam n'avait pas péché, il aurait dû tout de même mériter pour entrer dans le ciel.

8.7.2.3 La satisfaction et l'expiation du Christ ([ST72, III^a q. 48 a. 2])

St Thomas rajoutera une seconde catégorie sotériologique : la satisfaction. Il faut que l'homme remédie à un mal qui l'empêche de mériter, d'obtenir la récompense éternelle. Ce mal, c'est le péché. Comment y mettre fin ? Le Christ y met fin en *expiant*. Expier signifie purifier : *expiare*. Les termes expier et purifier sont très liés. On parle d'*expiatio et purificatio*, être purifié par une œuvre coûteuse. La purification ne désigne

donc pas ici un simple nettoyage, mais bien quelque chose qui exige que l'on y mette le prix. Il faut se surmonter, s'arracher à soi-même. Cet effort est dû à notre engluement dans le mal, dans le péché.

Cette seconde modalité est donc la satisfaction, donc cette expiation/purification. On parle encore de propitiation (ie. rendre propice au sacrifice, ici sacrifice de rédemption).

Une définition juridique. *Satisfacere* veut dire faire assez pour compenser le mal commis. Le Christ a satisfait, non seulement de façon suffisante (il en a fait assez), mais de façon surabondante, pour les péchés du monde entier. Tout ce que Dieu fait, il le fait en surabondance, au-delà de la stricte justice requise : c'est une œuvre de miséricorde.

Le terme de satisfaction est un terme initialement juridique. Lors d'une condamnation, il faut satisfaire à la peine requise. L'œuvre de justice de Dieu requiert donc cette satisfaction pour notre mal, notre péché. Cependant, Dieu est avant tout miséricorde.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] q. 46 a. 1 ad. 3]

Que l'homme soit délivré par la passion du Christ, cela convenait et à la justice et à la miséricorde de celui-ci. A sa justice parce que le Christ par sa passion a satisfait pour le péché du genre humain, et ainsi l'homme a été délivré par la justice du Christ. Mais cela convenait aussi à la miséricorde parce que, l'homme ne pouvant par lui-même satisfaire pour le péché de toute la nature humaine, comme nous l'avons déjà dit Dieu lui a donné son Fils pour opérer cette satisfaction ; saint Paul le dit (cf. Romains 3, 24) : "Vous avez été justifiés gratuitement par sa grâce, par la rédemption qui est dans le Christ Jésus, lui que Dieu a destiné à servir d'expiation par la foi en son sang." Et cela venait d'une miséricorde plus abondante que s'il avait remis les péchés sans satisfaction : "Dieu qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts du fait de nos péchés, nous a vivifiés dans le Christ" (cf. Éphésiens 2, 4).

Hominem liberari per passionem Christi, conveniens fuit et misericordiae et iustitiae eius. Iustitiae quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis, et ita homo per iustitiam Christi liberatus est. Misericordiae vero, quia, cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanae naturae, ut supra habitum est, Deus ei satisfactorem dedit filium suum, secundum illud Rom. III, iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Iesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem ipsius. Et hoc fuit abundantioris misericordiae quam si peccata absque satisfactione dimisisset. Unde dicitur Ephes. II, Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128254174

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4046.html#48851

Ainsi, c'est miséricorde de la part de Dieu pour l'homme que de faire justice, de faire œuvre de justice. Lui permettre d'expier ses fautes. Dieu donne à l'homme de devenir un juste. Entre miséricorde et justice, la miséricorde est première et la justice enveloppée par la miséricorde.

Péché et satisfaction. Revenons à ce péché de l'homme et à son articulation avec la notion de satisfaction. Le péché est une offense faite à Dieu, *offensa Dei*. Il n'est pas uniquement la transgression d'un principe moral ou de la loi morale. Il est aussi une offense faite à l'auteur de la loi morale, qui est Dieu. En particulier, le péché mortel est une offense infinie. En effet, bien que nous soyons des êtres finis, notre péché vise Dieu en ce qu'il a d'infini. Il ne peut atteindre Dieu lui-même, mais il est une offense infinie.

Ce péché est contraire à la miséricorde de Dieu et à la justice divine. Comme nous l'avons vu plus haut, il nous faut satisfaire à la peine requise. En cas de délit ou de crime, le juge nous inflige une peine *contra volontatem* : prison, argent, travaux d'intérêt général ; mais une peine juste.

Ici, c'est de la peine du péché dont il s'agit. La rédemption est l'acte de justice de réparation de la peine du péché. Le Christ a pris la peine du péché et il a satisfait à notre peine, volontairement, *secundum voluntatem*, selon sa volonté. Nous devions à Dieu une réparation, une expiation, et Dieu nous a donné de pouvoir le faire dans le Christ. Le Christ l'a accompli en notre nom, à notre tête, à notre place.

Par là, il en a fait une peine rédemptrice.

Souffrance et rédemption. En soi, la souffrance n'est pas rédemptrice. La souffrance est destructrice. Lorsque l'on souffre, on cherche à réduire cette douleur ; on va chez le médecin. Bien que la souffrance ne soit pas rédemptrice, elle le devient par l'amour. C'est la charité qui donne à la souffrance sa valeur de rédemption. Souffrir avec amour et souffrir par amour.

L'obstacle du péché et l'expiation du Christ. Dans une logique d'économie, il fallait retirer cet obstacle du péché, et Dieu accomplit le chemin que nous n'arrivions pas à faire. Pour que nous méritions, il fallait qu'il y ait expiation. Ce péché auquel nous retournons comme le chien à son vomissement ou la truie à sa boue, comme dit St Pierre.

1 Pierre 2, 20–22 [AELF] [grec]

[20] Car si des hommes, par la vraie connaissance de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ, ont échappé aux souillures du monde, et qu'ils se trouvent à nouveau empêtrés et dominés par elles, leur état est pire à la fin qu'au début.

[21] Il aurait mieux valu pour eux ne pas avoir connu le chemin de la

justice que de l'avoir connu et de s'être détournés du saint commandement qui leur avait été transmis.

[22] Il leur arrive ce que dit en vérité le proverbe : Le chien retourne à son vomissement, et : La truie, sitôt lavée, se vautre dans la boue.

Revenons au terme satisfaction, *satisfacere*, faire assez pour compenser. Dans le contexte juridique, par exemple pour des dettes, il est possible de payer la dette d'un autre, par amitié, par solidarité. Ici, c'est le Christ, l'amour du Christ, qui compense pour nos péchés. Ce qui plait à Dieu dans la passion du Christ, ce n'est pas sa souffrance, mais l'amour avec lequel il a souffert sa passion. Ce qui fait la valeur satisfactoire et rédemptrice de la passion du Christ.

Il faut aussi préciser que cette expiation n'est pas théorique. Il y a un élément matériel qui n'est pas négligeable : la souffrance et la douleur du Christ.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III^a q. 46 a. 6 ad. 4]

Le Christ s'est affligé non seulement de la perte de sa vie corporelle, mais aussi des péchés de tous les autres hommes. Sous cet aspect, sa douleur a dépassé celle que pouvait provoquer la contrition chez n'importe quel homme. Car elle avait sa source dans une sagesse et une charité plus grandes et augmentait en proportion. D'autre part, le Christ souffrait pour tous les péchés à la fois, selon Isaïe (cf. Isaïe 53, 4) : "Il a vraiment porté nos douleurs."

Quant à la vie corporelle, elle était dans le Christ d'une dignité telle, surtout par la divinité qui se l'était unie, qu'il souffrit davantage de sa perte, même momentanée, qu'un homme ne peut souffrir en la perdant pour un grand laps de temps. Aussi, remarque Aristote, le vertueux aime-t-il d'autant plus sa vie qu'il la sait meilleure, mais il l'expose à cause du bien de la vertu. De même le Christ a offert, pour le bien de la charité, sa vie qu'il aimait au plus haut point, comme l'a dit Jérémie (cf. Jérémie 12, 7) : "J'ai remis mon âme bien-aimée aux mains de mes ennemis."

Christus non solum doluit pro amissione vitae corporalis propriae, sed etiam pro peccatis omnium aliorum. Qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cuiuslibet contriti. Tum quia ex maiori sapientia et caritate processit, ex quibus dolor contritionis augetur. Tum etiam quia pro omnium peccatis simul doluit, secundum illud Isaiae LIII, vere dolores nostros ipse tulit. Vita autem corporalis Christi fuit tantae dignitatis, et praecipue propter divinitatem unitam, quod de eius amissione etiam ad horam, magis esset dolendum quam de amissione alterius hominis per quantumcumque tempus. Unde et philosophus dicit, in III Ethic., quod virtuosus plus diligit vitam suam quanto scit eam esse meliorem, et tamen eam exponit propter bonum virtutis. Et similiter Christus vitam suam maxime dilectam exposuit propter bonum caritatis, secundum illud Ierem. XII, dedi dilectam animam meam in manibus inimicorum eius.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128254179

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4046.html#48898

Le Christ a donc souffert de tous les genres de souffrances : la souffrance physique, morale et spirituelle. Il n'a pas eu tous les types de souffrances : cancers, maladies longues, etc. Mais l'intensité de sa souffrance dépassait toutes les autres, car *le Christ souffrait pour tous les péchés à la fois*. Le Christ était également conscient de la nature de ce péché. À travers les coups qu'il reçoit, les clous qui le transpercent, il perçoit le péché de l'homme qui est à l'œuvre. Il voit l'iniquité du péché de l'homme.

Au sommet de cette iniquité, lui, l'innocent, a pris la souffrance de tous. Il accomplit donc cette satisfaction suffisante et surabondante, œuvre à la fois de justice et de miséricorde, mais surtout de miséricorde. Dieu a pris l'initiative, il l'a accomplie en tant qu'homme, en notre nom, à notre tête et à notre place.

8.7.2.4 Le sacrifice du Christ ([ST72, III[a] q. 48 a. 3])

Cette satisfaction passe par le sacrifice du Christ. Il en est la modalité pratique.

Nous avons vu qu'un sacrifice est de nature religieuse, un acte de la vertu de religion. On offre à Dieu quelque chose de soi ou qui nous appartient pour le réserver à Dieu. On va, par exemple, le détruire pour ne pas en profiter. C'est le sacrifice d'holocauste.

Sacrifice personnel : sacrifice extérieur / sacrifice intérieur. Le sacrifice extérieur, l'offrande que je fais à Dieu est le signe d'un sacrifice qui est d'abord intérieur : la dévotion. *devotio* en latin est un mot fort, il signifie se tourner vers Dieu avec empressement ; il s'agit d'un élan du cœur qui se tourne vers Dieu.

Le sacrifice qui plaît à Dieu vient du cœur. On lui offre l'oblation, c'est-à-dire que l'on lui réserve ce qu'il y a de meilleur en nous, nos œuvres bonnes. Ce sacrifice intérieur va ensuite s'extérioriser par des gestes, des actes.

Sacrifice collectif. Ces gestes, actes, prennent aussi la forme de rites précis. Le sacrifice est donc aussi collectif : lors de la messe, les catholiques se retrouvent pour offrir ensemble à Dieu le sacrifice de louange, d'adoration et d'expiation pour nos péchés. C'est le prêtre qui préside ce sacrifice et offre, en notre nom, à notre tête et parfois à notre place. Le sacrifice a un rôle important dans la vie religieuse.

On retrouve ce mécanisme dans presque toutes les religions. On offre à Dieu, souvent par l'intermédiaire d'une personne particulière, une sorte de prêtre. Il faut offrir sans cesse à Dieu quelque chose ; quelque chose qui lui soit agréable.

Éphésiens 5, 2 [AELF] [grec]

02 Vivez dans l'amour, comme le Christ nous a aimés et s'est livré lui-même pour nous, s'offrant en sacrifice à Dieu, comme un parfum d'agréable

odeur.

Cette bonne odeur, c'est le sacrifice intérieur qui va se manifester extérieurement.

Les quatre éléments du sacrifice pour St Augustin. Dans *De la Trinité*, St Augustin met en lumière 4 éléments dans le sacrifice.

Pour Augustin, donc, il faut considérer ces quatre éléments dans un sacrifice : celui à qui l'on offre le sacrifice, qui l'offre, ce que l'on offre et celui ou ceux pour qui l'on offre.

L'oblation, le sacrifice, prend la forme d'une immolation, c'est le don total, une destruction comme dans l'holocauste : on donne sa vie, comme le Christ qui est mort pour nous.

Nous offrons ce sacrifice lors d'une messe par exemple : c'est bien à Dieu le Père que ce sacrifice est offert. Celui qui offre est le Christ lui-même, le prêtre agit au nom du Christ. Il s'offre lui-même, sa propre vie. Et, enfin, il offre ce sacrifice pour nous.

Quatre fins du sacrifice : adoration, action de grâce, expiation, propitiation. On peut envisager le sacrifice d'un autre point de vue, dans l'ordre des fins, des finalités. Le sacrifice du Christ et le sacrifice de la messe peuvent être compris selon quatre fins.

Il y a d'abord deux fins positives : un sacrifice de louange, d'adoration, et un sacrifice d'action de grâce.

Le sacrifice qui plaît à Dieu, c'est un sacrifice de louange, d'adoration. On parle de la dimension latreutique du grec *latreuein* Λατρεύειν, qui signifie adoration. Le sacrifice de nos lèvres : nous offrons à Dieu notre louange en particulier en chantant. La louange qui s'élève vers Dieu est un acte religieux, de dévotion. Il est en même temps un sacrifice intérieur qui s'adresse à Dieu le Père.

Scheeben insiste sur le caractère central de ce sacrifice latreutique.

> **Scheeben** – ***Les mystères du Christianisme, selon la nature, le sens et le contexte – Die Mysterien des Christenthums. Nach Wesen, Bedeutung und Zusammenhang*** **[sK98, p. 386]** –
>
> La glorification la plus parfaite et la plus réelle de Dieu consiste essentiellement dans le sacrifice. Si donc le Dieu-homme doit réaliser la glorification de Dieu de la manière la plus réelle et la plus parfaite, il doit offrir à Dieu un sacrifice latreutique d'une valeur infinie.
>
> Je dis : un sacrifice latreutique ; car le sacrifice latreutique est précisément le sacrifice dans son essence la plus profonde et dans sa signification la plus haute ; tous les autres sacrifices sont contenus dans celui-ci, s'y fondent et s'y ordonnent. Le sacrifice latreutique accomplit tout ce que les autres sacrifices doivent accomplir ; mais pour symboliser plus clairement certains effets particuliers du sacrifice sur les bénéficiaires, les sacrifices

symboliques ont adopté différentes formes et types. Chez le Christ, il n'existe qu'une seule forme de sacrifice, qui doit donc être latreutique.

Le caractère latreutique du sacrifice du Christ est généralement moins souligné. Même l'Écriture Sainte le présente principalement comme un sacrifice propitiatoire, mais cela ne signifie pas qu'il ne s'agit pas d'un acte de culte rendu à Dieu en lui-même. De même que le service divin confère à la créature une récompense de la part de Dieu, sans pourtant constituer la béatitude de la créature, mais que la glorification de Dieu demeure la fin suprême du culte divin et de la créature bienheureuse elle-même, ainsi le sacrifice du Christ est certes destiné à la réconciliation et à la sanctification des créatures, mais non moins à la glorification de Dieu pour lui-même en tant que sacrifice latreutique. C'est précisément en cela qu'il faut chercher son essence la plus profonde et sa signification la plus sublime. Oui, nous croyons que le caractère propitiatoire et impétratoire du sacrifice du Christ ne peut être correctement apprécié que si son caractère latreutique est dûment pris en compte.

Die vollkommenste und realste Verherrlichung Gottes besteht eingestandenermaßen im Opfer. Wenn also der Gottmensch die Verherrlichung Gottes in der realsten und vollkommensten Weise zur Ausführung bringen soll, so muß er Gott ein latreutisches Opfer von unendlichem Werthe darbringen.

Ich sage : ein latreutisches Opfer ; denn das latreutische Opfer ist gerade das Opfer in seinem tiefsten Wesen und in seiner höchsten Bedeutung ; alle übrigen Opfer sind in diesem enthalten, gründen sich darauf und ordnen sich demselben unter. Das latreutische Opfer leistet eben alles das, was durch die andern Opfer geleistet werden soll ; nur um einzelne besondere Zwecke und Wirkungen, namentlich die Rückwirkung des Opfers auf den Opfernden, deutlicher zu symbolisiren, wurden bei den symbolischen Opfern verschiedene Arten und Formen eingeführt. Bei Christus gibt es nur eine Form der Opferung, und diese muß daher die latreutische sein.

Der latreutische Charakter des Opfers Christi wird gemeiniglich weniger betont. Selbst die Heilige Schrift stellt dasselbe gewöhnlich nur als ein propitiatorisches dar, aber offenbar in keinem andern Sinne, als in welchem sie den Dienst Gottes überhaupt gerne in seiner Beziehung auf die durch denselben zu erreichenden Güter darstellt. Wie der Dienst Gottes zwar der Creatur eine Belohnung von Gott vermittelt, aber darum doch nicht die Seligkeit der Creatur, sondern die Verherrlichung Gottes der höchste Zweck des Gottesdienstes und der beseligten Creatur selbst ist : so ist auch das Opfer Christi zwar auf die Versöhnung und Begnadigung der Creatur berechnet, aber darum nicht minder zugleich als latreutisches um seiner selbst willen zur Verherrlichung Gottes gewollt, und müssen wir gerade hierin sein tiefstes Wesen und seine erhabenste Bedeutung suchen. Ja, wir glauben, daß eben der propitiatorische und impetratorische Charakter des Opfers Christi nur dann richtig gewürdigt werden kann, wenn der

latreutische gehörig erwogen wird.
source : https://archive.org/details/DieMysterienDesChristenthums

La seconde fin positive est le sacrifice d'action de grâce. On parle de sacrifice eucharistique : nous rendons grâce à Dieu pour ses bienfaits.

Ensuite, les deux fins négatives : un sacrifice d'expiation et un sacrifice de propitiation.

Le sacrifice d'expiation concerne notre péché et le pardon accordé par Dieu. Le Christ est mort pour nos péchés, et, à la messe, nous offrons le sacrifice du Christ. Ce sacrifice d'expiation est satisfactoire, il est pour notre purification, pour la réparation de nos péchés. Nous commettons des péchés quotidiens et en célébrant le sacrifice du Christ qui est aussi le sacrifice de l'Église, nous effaçons toutes ces fautes quotidiennes.

Enfin, c'est également un sacrifice de propitiation. Il y a deux acceptions du terme. D'une part, nous sommes proches de Dieu, car lui-même s'est rendu proche. On a l'idée de proximité. Mais propitiation signifie aussi apaiser. En offrant à Dieu un sacrifice qui lui rend gloire, mais qui rend surtout honneur à sa justice, nous l'apaisons donc. Il s'agit plus de rétablir la relation avec lui que d'apaiser Dieu qui serait en colère. Le péché nous éloigne de Dieu, et grâce au pardon, nous nous rendons proches de Dieu.

Le sacrifice du Christ : libération du péché et réconciliation avec Dieu. Pour résumer, le sacrifice du Christ a deux effets.

D'une part, en ayant expié nos fautes, il nous libère du péché, de la peine du péché, la peine du dam, c'est-à-dire de la damnation éternelle. Par ce sacrifice, le Christ accomplit le dessein de Dieu : libération du péché et victoire sur le démon. Ces deux termes sont liés, car c'est le démon qui nous pousse au péché.

D'autre part, il nous réconcilie avec Dieu, "par le sang de sa croix".

Colossiens 1, 20 [AELF] [grec]

[20] et que tout, par le Christ, lui soit enfin réconcilié, faisant la paix par le sang de sa Croix, la paix pour tous les êtres sur la terre et dans le ciel.

Cette réconciliation est obtenue par "le sacrifice pur et saint, le sacrifice parfait", dit-on dans la Prière Eucharistique I.

8.7.2.5 Le rachat par le Christ ([ST72, III^a q. 48 a. 4])

Ce mot de rachat est le mot biblique par excellence, mais c'est une métaphore. Les mots précédents étaient des concepts, ici, c'est métaphorique.

Le rachat : une rançon. Rachat fait penser à achat. On paie une rançon pour libérer quelqu'un. Dans notre cas, nous étions captifs du péché et prisonniers du démon. Cependant, le démon n'est pas notre propriétaire : ce n'est pas à lui que la rançon

est versée par le Christ. Si l'on cherche à identifier le destinataire de ce rachat, c'est plutôt à Dieu lui-même qu'elle a été versée.

L'hypothèse du rachat au démon, une approche non poursuivie. Dans les textes de certains Pères de l'Église, on retrouve une mention brève d'un rachat au démon, principalement chez Origène et Grégoire de Nysse.

Origène – *Commentaire de Matthieu* [oria, XVI, p. 1397–1398] –

Mais pour qui a-t-il donné sa vie en rançon ? Ce n'est pas pour Dieu, car il nous avait déjà sous sa puissance, jusqu'à ce que l'âme de Jésus soit donnée comme prix de rachat à celui qui trompait, comme si celui-ci pouvait la posséder. Or, il n'a pas compris qu'en la retenant, il subirait des tourments qu'il ne pourrait supporter.

Τίνι δὲ ἔδωκεν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν; οὐ γὰρ ᾧ τῷ Θεῷ, ἀλλὰ τῷ πονηρῷ; οὗτος γὰρ ἐκρατεῖ ἡμῶν, ἕως δοθῇ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτοῦ λύτρον ἡ τοῦ Ἰησοῦ ψυχή, ἀπατηθέντι, ὡς δυναμένη αὐτὴν κυριεύεσθαι, καὶ οὐχ ὁρῶντι, ὅτι οὐ φέρει τὴν ἐπὶ τῷ κατέχειν αὐτὴν βάσανον.

Cuinam autem animam suam redemptionis pretium pro multis dedit ? non enim Deo ; nunc quid igitur malo ? is enim in potestate sua nos habuit, donec pro redemptionis mercede anima Jesu daretur ipsi decepto, quasi illius potiri posset, nec animadvertenti se cruciatus in ea retinenda ferendos sustinere non posse.

source : https://archive.org/details/migne-patrologiae-cursus-completus-series-graeca-t.-13-1862/page/n707

Pour Grégoire de Nysse aussi, le démon est notre possesseur.

Grégoire de Nysse – *Discours Catéchétique* [gred, §23, p. 246] – Quelle est la rançon à payer ? Le droit du possesseur à fixer la rançon.

XXIII. Quelle est la rançon que, selon toute vraisemblance, le possesseur a dû préférer recevoir ?

Τί τοίνυν εἰκὸς ἦν μᾶλλον τὸν κρατοῦντα λαθεῖν ἐλέσθαι

source : https://archive.org/details/discourscatchtiq0000greg/page/246

Le reste du chapitre de ce discours catéchétique de Grégoire de Nysse développe l'idée selon laquelle le démon (le possesseur) n'a pas réalisé pleinement le sens de l'incarnation, ni compris la divinité de Jésus qui est restée "voilée".

Cette hypothèse n'a pas été développée par la suite. L'Écriture ne mentionne pas explicitement ce rachat au démon. C'est plus une métaphore.

Le rachat par une satisfaction qui a un certain prix. En tout cas, le Christ a payé le prix fort. Son sang est notre rachat. Pierre dans sa première épître parle d'un sang précieux et utilise l'image de l'agneau pascal, l'agneau innocent qui va être immolé. Mais il ne précise pas le destinataire de la rançon.

1 Pierre 1, 18–19 [AELF] [grec]

18 Vous le savez : ce n'est pas par des biens corruptibles, l'argent ou l'or, que vous avez été rachetés de la conduite superficielle héritée de vos pères ;
19 mais c'est par un sang précieux, celui d'un agneau sans défaut et sans tache, le Christ.

Ici, le terme de sang désigne la vie, le corps animé par le sang. Donner sa vie et donner son sang désignent la même chose.

St Thomas, lui, associe rachat et satisfaction :

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] q. 48 a. 4, concl.]
La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de rachat ?

[...] Donc, parce que la passion du Christ a été une satisfaction adéquate et surabondante pour le péché et pour la peine due par le genre humain, sa passion a été comme une rançon par laquelle nous avons été libérés de cette double obligation. Car la satisfaction offerte pour soi ou pour autrui, est comme une rançon par laquelle on rachète soi-même ou autrui du péché et de la peine, selon cette parole de Daniel (4, 24) : "Rachète tes péchés par des aumônes." Or, si le Christ a satisfait, ce n'est évidemment pas en donnant de l'argent ou quelque chose de semblable, mais en donnant pour nous ce qui était le plus précieux, c'est-à-dire lui-même. Et voilà pourquoi on dit que la passion du Christ est notre rachat et notre rédemption.
[...] Igitur, quia passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu generis humani, eius passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione. Nam ipsa satisfactio qua quis satisfacit sive pro se sive pro alio, pretium quoddam dicitur quo se redimit a peccato et poena, secundum illud Dan. IV, peccata tua eleemosynis redime. Christus autem satisfecit, non quidem pecuniam dando aut aliquid huiusmodi, sed dando id quod fuit maximum, seipsum, pro nobis. Et ideo passio Christi dicitur esse nostra redemptio.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128254197
[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4046.html#49031

St Thomas rajoute que c'est par la satisfaction du Christ souffrant qui nous libère de nos péchés que nous sommes rachetés.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] q. 48 a. 4, sol. 1]

[...] Et c'est pourquoi, en tant qu'il a été libéré par le Christ qui satisfaisait en souffrant pour lui, on dit qu'il a été racheté par la passion du Christ.
[...] Et ideo, inquantum fuit a peccato liberatus, Christo passo satisfaciente, dicitur per passionem Christi esse redemptus.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128254197
[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4046.html#49032

Expliquons cette phrase. Ce rachat nous libère ; il nous libère du péché. C'est parce que nous sommes rachetés que nous sommes libres. Mais on peut se demander ce qui nous a libérés. Pour St Thomas, c'est la satisfaction du Christ souffrant. Cette action de satisfaction a donc une certaine valeur, un prix, le prix du rachat. Puisque la passion du Christ a été une satisfaction suffisante et surabondante pour le péché, sa passion a été comme un certain prix. Un prix par lequel nous avons été libérés de l'une et l'autre servitudes : la servitude du démon et celle du péché.

La passion du Christ est notre rachat. Comme nous l'avons dit au-dessus, le Christ nous a rachetés non pas en donnant de l'argent, mais ce qu'il avait de plus précieux : lui-même. C'est pour cela que l'on dit que la passion du Christ est notre rachat. Nous avons le rachat par son sang, dira Paul dans l'épître aux Éphésiens.

Éphésiens 1, 7 [AELF] [grec]

07 En lui, par son sang, nous avons la rédemption, le pardon de nos fautes. [...]

Jésus substitue son obéissance à notre désobéissance. Le catéchisme reprend ces idées et les relie à Isaïe 53.

CEC [CEC92, §615]

615 " Comme par la désobéissance d'un seul la multitude a été constituée pécheresse, ainsi par l'obéissance d'un seul la multitude sera constituée juste " (cf. Romains 5, 19). Par son obéissance jusqu'à la mort, Jésus a accompli la substitution du Serviteur souffrant qui " offre sa vie en sacrifice expiatoire ", " alors qu'il portait le péché des multitudes " " qu'il justifie en s'accablant lui-même de leurs fautes " (cf. Isaïe 53, 10–12). Jésus a réparé

pour nos fautes et satisfait au Père pour nos péchés (cf. Cc. Trente : Dz 1529[a]).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1L.HTM

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5q

Le Christ nous a justifiés : il a fait de nous des justes. La description du sacrifice du Christ est une sorte de paraphrase de ce passage de l'Ancien Testament.

Sur la croix, Jésus consomme son sacrifice. C'est l'amour jusqu'à la fin, l'amour qui est la clé de tout : réparation, rédemption, donc du rachat également, de l'expiation, de la satisfaction, du sacrifice.

CEC [CEC92, §616]

616 C'est " l'amour jusqu'à la fin " (cf. Jean 13, 1) qui confère sa valeur de rédemption et de réparation, d'expiation et de satisfaction au sacrifice du Christ. Il nous a tous connus et aimés dans l'offrande de sa vie (cf. Galates 2, 20 ; Éphésiens 5, 2 ; 25). " L'amour du Christ nous presse, à la pensée que, si un seul est mort pour tous, alors tous sont morts " (cf. 2 Corinthiens 5, 14). Aucun homme, fût-il le plus saint, n'était en mesure de prendre sur lui les péchés de tous les hommes et de s'offrir en sacrifice pour tous. L'existence dans le Christ de la Personne divine du Fils, qui dépasse et, en même temps, embrasse toutes les personnes humaines, et qui le constitue Tête de toute l'humanité, rend possible son sacrifice rédempteur pour tous.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1L.HTM

On retrouve ici encore ce terme clé : sacrifice. On comprend que le catéchisme cherche à mettre en avant le caractère sacrificiel de la passion de Jésus, en particulier en lien avec le sacrifice de la messe.

8.7.2.6 L'efficience rédemptrice ([ST72, III[a] q. 48 a. 6])

Un dernier élément important de l'agir du Christ pour notre salut est l'efficience rédemptrice du Christ : le Christ nous sauve par tous ses actes *acta et passa* (actes et souffrance). C'est un salut par mode d'efficience, par sa passion et par sa croix, mais aussi par tous les éléments de sa vie. St Thomas parle des mystères de la vie du Christ.

Mode d'efficience *vs.* mode de mérite. St Thomas termine ainsi sa réflexion sur ce mode d'efficience. Dans les sections précédentes, nous avons vu les catégories des modalités de la rédemption en commençant par le mérite du Christ. Ce mérite, comme les autres modalités de la satisfaction, expiation ou sacrifice du Christ, concernait uniquement les actes de sa vie humaine. Ici, cette modalité de l'efficience va au-delà et affirme que toute la vie du Christ est efficace, efficiente de grâce. Chaque mystère

de la vie du Christ est vecteur, porteur d'une grâce de salut, de sa conception jusqu'à sa résurrection et son ascension.

Des mystères transtemporels. Le Christ transfiguré nous sauve, efficacement, actuellement, car les mystères de la vie de Jésus sont transtemporels. Ils ont eu lieu il y a deux milles ans, mais ces actes dépassent le temps. Le Christ nous rejoint par la foi et par les sacrements de la foi de manière que les actes qu'il a faits hier sont toujours efficaces d'une grâce, grâce de rédemption, de mort au péché, d'ascension spirituelle. Ils sont source d'une grâce qui dépasse le temps.

Il est vrai qu'au cœur de tous les mystères, il y a la passion. Les deux mystères qui nous importent le plus : passion et résurrection. Et le mystère de la messe est un sacrement de la foi qui, à la fois, nous rend contemporains de ce mystère de la passion du Christ qui a eu lieu il y a 2000 ans, et d'autre part, nous rend ce mystère contemporain. Dans ce mystère, ce sacrifice de la messe, invisiblement, mais réellement, le Seigneur qui est mort pour nous est là. Le curé d'Ars parle du "sacrement de son amour". Quand nous recevons le Christ, c'est le Christ glorieux qui se donne à nous dans la sainte communion. Nous devenons alors contemporains du mystère de la passion du Christ quand nous participons à la messe.

Malgré l'habitude et le poids de la répétition pour les prêtres, la célébration de l'eucharistie est un moment très fort. Prononcer les paroles de Jésus plonge le prêtre dans le mystère de la passion du Christ. On peut penser au curé d'Ars ou à Padre Pio qui vivaient leurs messes de façon très intense. De même lorsque l'on fait mémoire du baptême du Christ ou que l'on rentre dans le temps du carême : ces évènements de la vie de Jésus s'actualisent lors de la messe et sont porteurs d'une grâce spécifique, par ce mode "selon l'efficience". Ainsi, par exemple, lors de la prière sur les offrandes du deuxième dimanche du temps ordinaire, le prêtre dit : "Accorde-nous, Seigneur, nous t'en prions, de participer dignement à ces mystères, car chaque fois qu'est célébré ce sacrifice en mémorial, c'est l'œuvre de notre rédemption qui s'accomplit."

La liturgie est une grande école de spiritualité. La meilleure manière d'apprendre à prier, c'est de prier avec l'Église et de prier au rythme de la liturgie de l'Église.

Modalités de la rédemption : du mérite à l'efficience Comme nous l'avons vu, nous entrons dans le mystère de la passion du Christ par un sacrement, en nous y offrant, avec le Christ. C'est le sens de la participation de l'Église à la passion du Christ : elle offre le sacrifice, mais en bénéficie également.

Quand nous communions, nous recevons la victime, l'*hostia*. Nous recevons celui qui a souffert pour nous. St Thomas utilise l'expression *Christus passus est* (le Christ a souffert). Mais le Christ, qui a souffert pour nous, est glorieux maintenant. Nous le recevons donc comme une victime qui ne nous communique pas sa mort, mais sa vie, cette vie surnaturelle et spirituelle qui est la vie du Christ glorieux.

St Thomas avait commencé l'explication des modalités de rédemption du Christ en commençant par le mérite des actes du Christ en tant qu'homme. Tous les actes de la vie du Christ sont méritoires. Mais en terminant avec cette modalité de l'efficience, il nous explique que tous les mystères de la vie de Jésus sont sauveurs : ceux de sa

vie mortelle, mais également ceux de sa vie glorieuse. Ces mystères et leur efficience sont aussi transtemporels, agissant aujourd'hui pour nous sauver.

Lors du concile de Trente, les pères conciliaires ont insisté sur les modalités du mérite et de la satisfaction, en réponse aux positions de Luther sur ces sujets. Plus récemment, dans le Catéchisme de l'Église Catholique, la catéchèse est centrée sur le thème du sacrifice, essentiellement le sacrifice expiatoire (numéro 606 à 613). On trouve y ainsi 30 occurrences du mot sacrifice et seulement 2 pour le rachat, 2 pour la satisfaction et une dizaine pour le mérite.

À l'école de St Thomas, nous pouvons contempler la passion et la résurrection du sauveur à la lumière de cette modalité d'efficience des actes du Christ, de la totalité des mystères de la vie du Christ.

8.7.2.7 La descente aux enfers ([ST72, III^a q. 52])

Ce thème de la descente aux enfers est un mystère de la vie de Jésus. Il est très présent dans la catéchèse de l'Église primitive, mais beaucoup laissé de côté par la suite, comme une longue éclipse. Ainsi, certains *credos* ne mentionnent pas cette étape. Les formulations passent de la mort à la résurrection en négligeant cette descente aux enfers.

Jusque dans les années 60-70, il n'est pas non plus fréquent, dans la prédication, d'aborder ce thème. Par exemple, le catéchisme de 1947 n'a que quelques lignes sur le sujet.

Depuis une vingtaine d'années environ, ce thème de la descente aux enfers revient sur le devant de la scène tant dans la théologie catholique que protestante. Mais les points de vue diffèrent.

Un évènement positif, le commencement de la résurrection. Pour les pères de l'Église comme pour St Thomas, la descente aux enfers est un évènement positif, le commencement de la résurrection. Après que le Christ a dit "tout est accompli" (cf. Jean 19, 30), la descente aux enfers est le premier acte par lequel le Christ communique aux hommes le fruit de son salut. Il communique ce salut à ceux qui l'attendaient et attendaient leur délivrance, qui attendaient le Christ. Désormais, la rédemption est accomplie. Le Christ agit, il est présent à ceux qui l'ont attendu dans l'espérance : les patriarches, les prophètes, les justes qui l'attendaient.

Dans l'iconographie, on trouve des icônes de l'*anastasis*, (comme celle de la Figure 8.3), du relèvement. Jésus saisit la main d'Adam et d'Ève. Le premier et le nouvel Adam se retrouvent face à face. Le Christ est aussi mort pour Adam et tous ceux qui comme Adam attendaient leur délivrance. Dans d'autres icônes, on voit aussi Moïse, Abel, les rois David et Samuel, ou encore le prophète Daniel. Pour les anciens, ceux qui attendaient leur délivrance, avant la venue du Christ, on parle des limbes des patriarches ou encore du sein d'Abraham.

Une rédemption universelle. Pour l'Église, la descente aux enfers signifie, à l'image d'Adam sauvé par le Christ, que tous les hommes de bonne volonté sont sauvés. On a une rédemption universelle. C'est la première signification de cette descente aux enfers. La rédemption concerne la totalité des hommes : ceux qui espéraient leur

École d'Alep, XVII[e] siècle.
Exposition *Les Chrétiens d'Orient*, Institut du monde arabe (Paris).
Domaine public.

Fig. 8.3 : Icône de l'Anastasis

salut, ceux qui espéraient sans le savoir, qui vivaient de la grâce du Christ sans le savoir. La rédemption leur est aussi promise.

Pour les anciens, les Pères, St Thomas, la descente aux enfers est d'abord ce signe d'universalité de la rédemption. Elle concerne tous les lieux, tous les temps. Elle concerne donc aussi ceux qui n'avaient pas les moyens de savoir que le Christ était leur sauveur.

Catégories d'enfers. Dans cette descente aux enfers, on parle bien des enfers, au pluriel. Il y a quatre catégories auxquelles les anciens pensaient quand ils pensaient aux enfers.

Un premier enfer concerne l'enfer des justes, les limbes des justes, le sein d'Abraham. Enfer vient du mot *infernum*, qui signifie séparé de Dieu. Ces personnes étaient donc séparées de Dieu, mais attendaient leur délivrance. Ils vivaient dans la foi et l'espérance en leur délivrance. Dans la liturgie du Samedi Saint, on chante qu'"Il a détruit les prisons de l'enfer". C'est ce qui est représenté dans ces icônes que nous avons mentionnés au-dessus, ou encore dans des tableaux comme *Le Couronnement*

1454 – Musée Pierre-de-Luxembourg (Villeneuve-lès-Avignon).
© Adun17, CC BY-SA 4.0.

Fig. 8.4 : Le Couronnement de la Vierge. Enguerrand Quarton

de la Vierge d'Enguerrand Quarton (cf. Figure 8.4). Le Christ qui relève Adam et tous ceux qui sont accrochés à lui et vont vers le paradis.

En dessous de ce premier enfer, il y a les âmes du purgatoire. Pour elles-aussi, le Christ est sauveur. Cependant, il ne les délivre pas immédiatement, mais leur communique une grâce d'illumination, par laquelle il leur signifie qu'ils parviendront à la béatitude qu'ils attendaient. Ils doivent encore être purifiés, expier leur faute. Le mot purgatoire vient de *purgatio* : il faut purger, purifier toutes les scories dont ces âmes sont encore embarrassées. Ces âmes sont ainsi assurées de leur salut, tout en étant, pour l'instant, encore séparées de Dieu. Une sorte de peine du dam, mais de dam momentané. Le Christ est leur sauveur et a affermi ces âmes dans la certitude de leur salut. Ces âmes sont comme embrasées par l'amour de charité, l'amour du Christ. C'est l'amour qui purifie et son effet est d'exciter en elles la ferveur, de susciter en elles un désir plus fort de parvenir au terme de leur expiation, de leur purification.

Une troisième catégorie d'enfer concerne les enfants morts sans baptême. Plus on avance, plus on s'enfonce dans la partie sombre des enfers. Ces enfants sont représentés en blanc, les yeux fermés. Ils n'ont pas le noir des damnés, mais n'accèdent pas à la béatitude. Ils n'ont pas été régénérés par la grâce du Christ. Cependant, la couleur blanche indique un certain état de béatitude. St Thomas parle de "plénitude relative". Pour les Pères de l'Église, St Thomas, et jusque dans les années 50, c'était la position de l'Église. Par exemple, lors de l'intervention du pape Pie XII en 1951 à un congrès de sage-femme, il réaffirme que seul le baptême conduit à la rédemption :

Pie XII – ***Allocutione Iis quae interfuerunt Conventui Unionis Catholicae Italicae inter Ostetrice*** **[pie51, p. 841]** –

Un atto di amore può bastare all'adulto per conseguire la grazia santificante e supplire al difetto del battesimo : al non ancora nato o al neonato bambino questa via non è aperta.

source : https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-43-1951-ocr.pdf

Cette représentation nous choque aujourd'hui, en bien et en moins bien. En moins bien, car après la tendance de la prédestination restreinte du XVIIe s. ou seuls quelque uns pouvaient accéder au ciel, la pensée actuelle est que tous peuvent aller au paradis. On est passé d'un excès à l'autre. On pense alors que si ces enfants ne sont pas baptisés, ce n'est pas de leur faute, et donc, qu'ils ne doivent pas être rejetés de la béatitude éternelle. Jean-Paul II parlait de cette absence de baptême des enfants comme d'une apostasie silencieuse. Pour St Thomas, c'est clair : le Christ n'a rien pu faire pour eux. Il est mort pour tous les hommes, mais encore faut-il que la grâce du salut puisse les atteindre, et c'est la grâce du baptême. Ce baptême donne régénération et adoption ; il nous remet le péché originel et fait de nous des fils adoptifs. Aujourd'hui cependant, le catéchisme insiste sur le salut proposé à tous les hommes et la tendresse de Dieu pour ses enfants. L'Église laisse donc entendre que ces enfants entreraient dans la joie de leur maître, dans la béatitude éternelle. On parle de suppléance au baptême.

CEC [CEC92, §1261]

1261 Quant aux enfants morts sans Baptême, l'Église ne peut que les confier à la miséricorde de Dieu, comme elle le fait dans le rite des funérailles pour eux. En effet, la grande miséricorde de Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés (cf. 1 Timothée 2, 4), et la tendresse de Jésus envers les enfants, qui lui a fait dire : " Laissez les enfants venir à moi, ne les empêchez pas " (cf. Marc 10, 14), nous permettent d'espérer qu'il y ait un chemin de salut pour les enfants morts sans baptême. D'autant plus pressant est aussi l'appel de l'Église à ne pas empêcher les petits enfants de venir au Christ par le don du saint Baptême.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P3H.HTM

Enfin, il y a le quatrième et dernier enfer. L'enfer tout court. L'Église enseigne, à la suite des Pères de l'église ou encore de St Thomas, qu'il n'y a pas de salut possible pour les âmes en enfer, pour les démons comme pour les damnés.

La théorie de l'apocatastase qui signifie "restauration universelle" suppose que le Christ, à la fin des temps, mettra fin à l'enfer et convertira tout le monde. Cette théorie a été condamnée par l'Église à plusieurs reprises. Dieu respecte la liberté de l'homme. Il la respecte jusqu'au bout et même cette liberté insensée qui va jusqu'au refus définitif de Dieu. Cela reste un mystère, le mystère de la damnation éternelle. Il nous est difficile d'appréhender ce choix définitif des âmes pour l'enfer.

Rajoutons que la tradition, à travers les visions mystiques de certains saints, comme Padre Pio, Ste Thérèse d'Avila ou les enfants de Fatima, témoigne de la présence d'âmes en enfer. Cependant, le Christ s'est bien incarné pour nous sauver. De même, la Vierge Marie ainsi que les saints du ciel intercèdent pour nous. Il est donc raisonnable d'espérer que le nombre des sauvés dépasse le nombre des damnés. Pendant longtemps, on a pensé que le Christ était le sauveur de tous les hommes, mais que le nombre de sauvés était relativement restreint. On parle de prédestination restreinte pour décrire qu'un nombre restreint de personnes sont destinées à la béatitude et de *massa damnata* pour décrire la grande masse des autres personnes, damnées. À l'époque de St Thomas ces idées étaient courantes et on les retrouve dans la *Somme Théologique* [ST72, I^a q. 23, a. 7, ad. 3].

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, I^a q. 23 a. 7, ad. 3] Le nombre des prédestinés est-il fixé ?

Le bien proportionné à la condition commune de la nature se réalise le plus souvent, et ne fait défaut que rarement. Mais le bien qui excède l'état commun des choses se trouve réalisé seulement par un petit nombre, et l'absence de ce bien est fréquente. Ainsi voit-on que la plupart des hommes sont doués d'un savoir suffisant pour la conduite de leur vie, et que ceux qu'on appelle idiots ou insensés parce qu'ils manquent de connaissance sont très peu nombreux. Mais bien rares, parmi les humains, sont ceux qui parviennent à une science profonde des choses intelligibles. Donc, puisque la béatitude éternelle, qui consiste dans la vision de Dieu, excède le niveau commun de la nature, surtout parce que cette nature a été privée de la grâce par la corruption du péché originel, il y a peu d'hommes sauvés. Et en cela même apparaît souverainement la miséricorde de Dieu, qui élève certains êtres à un salut que manque le plus grand nombre, selon le cours et la pente commune de la nature.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/1sommetheologique1apars.htm#_Toc484618311

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth1015.html#29454

Cependant, ces doctrines ne sont pas enseignées par l'Église.

CEC [CEC92, §1037]

1037 Dieu ne prédestine personne à aller en enfer (cf. Dz 397 ; 1567) ; il faut pour cela une aversion volontaire de Dieu (un péché mortel), et y persister jusqu'à la fin.Dans la liturgie eucharistique et dans les prières quotidiennes de ses fidèles, l'Église implore la miséricorde de Dieu, qui veut "que personne ne périsse, mais que tous arrivent au repentir" (cf. 2 Pierre 3, 9) :

Voici l'offrande que nous présentons devant toi, nous, tes serviteurs, et ta famille entière : dans ta bienveillance, accepte-la. Assure toi-même la paix de notre vie, arrache-nous à la damnation et reçois-nous parmi tes élus (MR, Canon Romain 88).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P2J.HTM

***Conlusion du concile d'Orange* du deuxième concile d'Orange [ora39, Dz 397] – juillet 529**

Nous croyons aussi, selon la foi catholique, qu'après avoir reçu la grâce par le baptême tous les baptisés peuvent et doivent accomplir, avec l'aide et la coopération du Christ, tout ce qui concerne le salut de leur âme, s'ils veulent fidèlement y travailler. Non seulement nous ne croyons pas que certains hommes soient prédestinés au mal par la puissance divine, mais s'il était des gens qui veuillent croire une telle horreur, nous leur disons avec toute notre réprobation : anathème ! Nous confessons et nous croyons aussi pour notre salut que, dans toute bonne œuvre, ce n'est pas nous qui commençons et qui sommes ensuite aidés par la miséricorde de Dieu, mais que c'est lui, sans aucun bon mérite préalable de notre part, qui d'abord nous inspire et la foi et l'amour, pour que nous recherchions fidèlement le sacrement du baptême et qu'après le baptême nous puissions accomplir avec son aide ce qui lui plaît. C'est pourquoi nous devons croire très nettement que la foi si admirable du larron appelé par le Seigneur à la patrie du paradis (cf. Luc 23, 43), celle du centurion Corneille à qui l'ange du Seigneur fut envoyé (cf. Actes des apôtres 10, 3) et celle de Zachée qui mérita de recevoir le Seigneur en personne, ne fut pas un don de la nature, mais un don de la libéralité de la grâce divine.

source : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0z.htm#cei
[b] http://patristica.net/denzinger/enchiridion-symbolorum.html

Pour résumer ce point, la descente aux enfers est une bonne nouvelle. C'est le début, le commencement du salut qui se réalise dans les âmes qui attendaient leur délivrance, c'est-à-dire tous les justes : ceux qui attendaient explicitement leur délivrance, puis ceux mêmes qui l'attendaient implicitement, tous les hommes de bonne volonté. Par contre, en ce qui concerne les âmes en enfer, il n'y a pas de salut possible et le Christ n'a rien pu faire pour elles : elles se sont endurcies.

8.8 De la résurrection à la Pentecôte

La descente aux enfers du Christ est la proclamation du salut, mais le but ultime, pour nous, n'est pas simplement d'être pris par la main par le Christ, mais d'accéder à la béatitude éternelle, de participer à la vie éternelle, à la gloire de l'âme, mais aussi à la gloire du corps. Nos corps eux-mêmes sont promis à la résurrection.

L'être humain est corps et âme raisonnable : je ne suis moi-même qu'avec mon corps. Pour St Thomas, l'âme séparée n'est pas une personne humaine. Certaines personnes considèrent leur corps comme une prison, veulent en changer. Pour St

Thomas, l'âme sans son corps est incomplète, elle est imparfaitement elle-même. Donc, nous ne sommes pleinement nous-mêmes qu'avec notre corps. Après la mort, les âmes ont besoin de leur corps pour être pleinement âme, pleinement humaines.

On voit ici le rôle central de la résurrection dans la foi chrétienne. La mort du Christ est fondamentale, mais la résurrection du Christ l'est tout autant.

8.8.1 La foi chrétienne en l'évènement de la résurrection — [ST72, III^a, q. 53-56]

Quelle est donc la foi chrétienne en ce qui concerne la résurrection ? D'abord, le premier ressuscité est le Christ. On peut identifier deux types de signes dans les évangiles.

Une première catégorie concerne des **signes négatifs**. Ce sont essentiellement les signes autour du tombeau ouvert, de la disparition apparente du Christ, le linge affaissé, etc.

Jean 20, 5–8 [AELF] [grec]

05 En se penchant, il s'aperçoit que les linges sont posés à plat ; cependant il n'entre pas.
06 Simon-Pierre, qui le suivait, arrive à son tour. Il entre dans le tombeau ; il aperçoit les linges, posés à plat,
07 ainsi que le suaire qui avait entouré la tête de Jésus, non pas posé avec les linges, mais roulé à part à sa place.
08 C'est alors qu'entra l'autre disciple, lui qui était arrivé le premier au tombeau. Il vit, et il crut.

Pierre ne comprend pas tout de suite alors que Jean, lui, à la vue de ces signes négatifs, croit, avec la grâce du Christ. Il comprend que celui qui était sous le linceul était sorti sans que le linceul ait été plié ou abîmé.

L'autre catégorie concerne les signes positifs : les christophanies, c'est-à-dire les apparitions du Christ ressuscité. Ces christophanies montrent aux apôtres ou aux disciples un Jésus ressuscité tel qu'ils sont capables de le voir. Mais, il y a plus dans le Christ ressuscité que ce qu'ils en peuvent discerner. Après la résurrection, le Christ s'est donné à voir à des hommes dans une condition mortelle. Lui, qui est glorieux, il s'est fait voir dans le temps. Son corps glorieux peut donc se manifester dans notre espace-temps.

Cette résurrection est une re-création, un acte divin. Personne n'a vu l'acte créateur de Dieu. Nous en voyons l'effet, le monde dans lequel nous vivons. De la même manière, la re-création lors de la résurrection n'est pas visible en tant que telle, mais son effet l'est, et de façon un peu spéciale d'ailleurs. Par exemple, même Marie-Madeleine n'est pas capable, au début, de reconnaître le Christ au son de sa voix.

Jean 20, 15–16 [AELF] [grec]

15 Jésus lui dit : « Femme, pourquoi pleures-tu ? Qui cherches-tu ? » Le prenant pour le jardinier, elle lui répond : « Si c'est toi qui l'as emporté, dis-moi où tu l'as déposé, et moi, j'irai le prendre. »
16 Jésus lui dit alors : « Marie ! » S'étant retournée, elle lui dit en hébreu : « Rabbouni ! », c'est-à-dire : Maître.

Le Christ apparaît à qui il veut et comme il le veut. Il choisit la manière dont il est reconnu, par exemple à la fraction du pain lors de la rencontre avec les pélerins d'Emmaüs.

Luc 24, 30–31 ; 35 [AELF] [grec]

30 Quand il fut à table avec eux, ayant pris le pain, il prononça la bénédiction et, l'ayant rompu, il le leur donna.
31 Alors leurs yeux s'ouvrirent, et ils le reconnurent, mais il disparut à leurs regards.
[...]
35 À leur tour, ils racontaient ce qui s'était passé sur la route, et comment le Seigneur s'était fait reconnaître par eux à la fraction du pain.

Pour résumer, le Christ se fait voir. Il est bien le même mais il est tout autre à la fois. La résurrection est

- un évènement dont personne n'a été le témoin direct ;
- un évènement transhistorique, à travers l'histoire ;
- un évènement qui dépasse l'histoire.

St Thomas aborde ces questions autour de la résurrection du Christ, le sens de celle-ci, sa manifestation et sa causalité (de quoi est-elle la cause ?), dans les questions 53 à 56 de la *Tertia pars* de la *Somme Théologique* [ST72, III^a, q. 53 — q. 56].

8.8.2 La théologie du corps ressuscité de Jésus

Aux différents articles du numéro 54, St Thomas traite de la question des qualités du corps du Christ ressuscité. L'article 1 concerne le corps lui-même, est-ce un corps véritable ? Et en particulier l'aspect glorieux de ce dernier. L'article détaille cette gloire du corps du Christ ressuscité. Les articles 3 et 4 abordent respectivement les questions de la résurrection du Christ avec l'intégralité de son corps et la question des cicatrices de la Passion sur le corps ressuscité.

Nous avons mentionné le corps glorieux du Christ. Mais qu'est-ce que c'est qu'un corps glorieux ?

À la suite du concile de Trente, l'Église rédige un catéchisme *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini*. Au chapitre 12, sur la résurrection de la chair, on peut y trouver la définition des qualités de ces corps glorieux.

Catéchisme du concile de Trente – Pie V [tre66]

§III. – QUALITÉS DES CORPS RESSUSCITÉS.

S'il est vrai que les corps qui ressusciteront doivent être, quant à la substance, les mêmes que la mort aura détruits, cependant il faut que les Fidèles sachent bien que leur condition sera notablement changée. En effet, sans parler ici de tout le reste, la différence capitale entre leur premier et leur deuxième état, c'est que nos corps qui étaient auparavant sujets à la mort, deviendront immortels, dés qu'ils auront été rappelés à la vie, sans distinction de bons et de méchants. Admirable restauration de notre nature dont nous sommes redevables à la victoire que notre Seigneur Jésus-Christ a remportée sur la mort. La Sainte Écriture est formelle sur ce point : Il anéantira la mort à jamais, dit Isaïe en parlant de Jésus-Christ (cf. Isaïe 25, 8). Osée Lui fait dire : (cf. Osée 18, 14) Ô mort, Je serai ta mort. Saint Paul, expliquant cette parole, ne craint pas d'affirmer (cf. 1 Corinthiens 15, 26) qu'après tous les autres ennemis, la mort même sera détruite.

Nous lisons dans St Jean : (cf. Apocalypse 21, 4) Il n'y aura plus de mort. Il était en effet de suprême convenance que les mérites de Jésus-Christ, qui ont détruit l'empire de la mort, fussent infiniment plus efficaces et plus puissants que le péché d'Adam (cf. Hébreux 2, 14). – enfin la Justice Divine demandait que les bons fussent pour toujours en possession de la Vie. bienheureuse, tandis que les méchants, souffriraient leurs éternels tourments, chercheraient la mort sans la trouver, et la désireraient sans pouvoir l'obtenir (cf. Apocalypse 9, 6).

L'immortalité sera donc commune aux bons et aux méchants.

De plus les corps des Saints, après la Résurrection, posséderont certaines prérogatives, certaines qualités très brillantes qui les rendront bien plus excellents qu'ils n'étaient auparavant. Nos Pères en comptent quatre principales conformément à la doctrine de l'Apôtre (cf. 1 Corinthiens 15, 42).

La première est l'**impassibilité**, c'est-à-dire ce don précieux qui les préservera de toute espèce de mal, de douleur, en un mot de toute chose fâcheuse. La rigueur du froid, l'ardeur de la flamme, la violence des eaux, rien ne pourra leur nuire. Le corps est semé corruptible, dit l'Apôtre, (cf. 1 Corinthiens 15, 42) il se relèvera incorruptible. Si les théologiens ont employé ce mot d'impassibilité plutôt que celui d'incorruptibilité, c'est qu'ils voulaient n'exprimer par là que ce qui convient aux corps glorieux. Les damnés en effet ne partageront point avec les Saints l'impassibilité. Au contraire leurs corps, malgré leur incorruptibilité pourront souffrir du

chaud, du froid, et de mille autres tourments.

La seconde est la **clarté** qui rendra les corps des Saints aussi brillants que le soleil. Notre-Seigneur l'affirme nettement dans St Matthieu : (cf. Matthieu 13, 43) Les justes brilleront comme le soleil dans le Royaume de mon Père. Et pour enlever tout doute sur ce point, il opère devant ses Apôtres le miracle de la transfiguration (cf. Matthieu 17, 2). St Paul, pour exprimer cette qualité, se sert tantôt du mot de clarté, tantôt du mot de gloire. (cf. Philippiens 3, 21) Jésus-Christ, dit-il, reformera notre corps vil et abject, en le rendant semblable à son Corps glorieux. Et dans un autre endroit : (cf. 1 Corinthiens 15, 43) le corps est semé dans l'ignominie, il ressuscitera glorieux. Les Israélites, dans le désert (cf. Exode 34, 29), virent une image de cette gloire sur le front de Moise, lorsque sortant de l'entretien qu'il avait eu face à face avec Dieu, il parut devant eux avec un visage si lumineux, que leurs yeux ne pouvaient en soutenir l'éclat.

Or cette clarté n'est qu'un rayon de la souveraine félicité de l'âme rejaillissant sur le corps tout entier, et le corps sera heureux du bonheur de l'âme, comme l'âme n'est heureuse que parce qu'elle participe à la félicité même de Dieu. Mais il ne faut pas croire que ce don de clarté sera également distribué à tous, comme le don de l'impassibilité. Les corps des Saints seront tous impassibles de la même manière, mais ils n'auront pas tous le même degré de clarté. Car, dit St Paul (cf. 1 Corinthiens 15, 43), autre est l'éclat du Soleil, autre celui de la lune, autre celui des étoiles. Et de même qu'une étoile diffère d'une autre en clarté, ainsi en sera-t-il de la Résurrection des morts.

La troisième qualité des corps des Saints sera l'**agilité**. Elle délivrera le corps du poids qui l'accable dans la vie présente. Ainsi ce corps pourra se porter partout où il plaira à l'âme avec une facilité et une vitesse incomparables. C'est l'enseignement formel de Saint Augustin dans son ouvrage de la Cité de Dieu, et de Saint Jérôme dans son commentaire sur Isaïe (cf. St Aug. lib.,11. et St Hier, cap.,40.). C'est pourquoi l'Apôtre a dit : (cf. 1 Corinthiens 15, 43) Le corps est semé dans l'infirmité, mais il ressuscitera dans la puissance.

La quatrième est la **subtilité**. Elle rendra le corps entièrement soumis à l'empire de l'âme ; il sera son serviteur, toujours prêt à lui obéir au moindre signe. C'est l'affirmation très nette de l'Apôtre St Paul : (cf. 1 Corinthiens 15, 44) ce qui est semé en terre, dit-il, est un corps animal, et ce qui ressuscitera sera un corps spirituel. tels sont à peu près les points principaux qu'il faudra mettre en lumière, en expliquant cet article.

sources : [français][a] [latin, p. 125-127][b]

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/eyt.htm#p0
[b] https://archive.org/details/bub_gb_eARtkRKY0eAC/page/n135

Ainsi, les corps glorieux, les corps des sauvés, jouiront des quatre propriétés suivantes :

- l'incorruptibilité, l'absence de corruption du corps, jusqu'à l'impassibilité, c'est-à-dire la participation du corps à l'immortalité de l'âme.
- la clarté, qui est liée à ce que les apôtres ont pu apercevoir lors de la transfiguration, c'est à dire un corps beau dans un nouvel état d'existence, éclatant, un corps harmonieux, proportionné à l'âme, un pur reflet de l'âme.
- l'agilité désigne une certaine liberté par rapport à la pesanteur, la lourdeur. Un vrai corps matériel, mais qui n'a pas les mêmes propriétés que le nôtre (lenteur, lourdeur, pesanteur).
- enfin la subtilité correspond à un accord parfait entre âme et corps.

Un corps glorieux n'est pas un corps dématérialisé, c'est un corps matériel, mais qui n'a plus les mêmes propriétés que le nôtre.

Lors du retour du Christ, la conflagration renouvellera la création. Nous croyons qu'à ce moment Dieu ressaisit la création. La résurrection des corps sera alors concomitante à la transformation ultime de tout l'univers. Il y aura alors une coexistence harmonieuse entre les corps et le cosmos, l'univers. Les cosmologies anciennes sont un peu dépassées avec les progrès de la physique, mais Dieu demeure à la source de toute chose et nous croyons qu'il renouvellera l'univers à ce moment. On peut donc penser que ces affirmations sur les corps glorieux restent valables.

Jean Guitton, un philosophe français disciple de Bergson, disait dans un texte appelé *Philosophie de la résurrection* [gui92] :

Jean Guitton – *Philosophie de la résurrection* [gui92] –

Le corps ressuscité, c'est le corps parvenu au point suprême de l'emprise de l'esprit sur la matière. C'est-à-dire au terme vers lequel tend tout le mouvement du cosmos. La matière tend vers l'esprit. La matière n'est pas esprit, mais elle tend vers l'esprit. L'esprit ne dépendra plus de la matière, mais celle-ci de lui. Il y aura comme un renversement du rapport originel entre la matière et l'esprit dans le corps humain.

Concluons avec St Thomas :

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III^a q. 54 a. 1, sol. 2]

On l'a dit précédemment le Christ est ressuscité à la vie immortelle de la gloire. Or, telle est **la condition du corps glorieux : qu'il soit "spirituel"** comme l'écrit saint Paul (cf. 1 Corinthiens 15, 44), **c'est-à-dire soumis à l'esprit**. Pour que le corps soit entièrement soumis à l'esprit, il est requis que **toute action du corps soit soumise à la volonté de l'esprit**. D'après le Philosophe, la vision s'explique par l'action de l'objet visible sur la vue. C'est pourquoi quiconque a un corps glorifié possède en son pouvoir d'être

vu ou de ne pas être vu, à son gré. Ce pouvoir, le Christ l'a eu non seulement par sa condition de corps glorieux, mais aussi en vertu de sa divinité ; par cette divinité il peut se faire que même les corps non glorieux échappent miraculeusement aux regards ; ce fut le privilège de saint Barthélemy qui pouvait miraculeusement, à son gré, être vu ou non." Donc, si le Christ disparut aux yeux des disciples, ce ne fut pas parce que son corps fut détruit ou dissous en des éléments invisibles, mais parce qu'il cessa, par la volonté du Christ, d'être vu, soit qu'il restât présent, soit même qu'il se fût éloigné rapidement grâce à l'agilité, propriété du corps glorieux.
Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, Christus resurrexit ad immortalem gloriae vitam. Haec est autem dispositio corporis gloriosi, ut sit spirituale, idest subiectum spiritui, ut apostolus dicit, I Cor. XV. Ad hoc autem quod sit omnino corpus subiectum spiritui, requiritur quod omnis actio corporis subdatur spiritus voluntati. Quod autem aliquid videatur, fit per actionem visibilis in visum, ut patet per philosophum, in II de anima. Et ideo quicumque habet corpus glorificatum, in potestate sua habet videri quando vult, et, quando non vult, non videri. Hoc tamen Christus habuit non solum ex conditione corporis gloriosi, sed etiam ex virtute divinitatis, per quam fieri potest ut etiam corpora non gloriosa miraculose non videantur ; sicut praestitum fuit miraculose beato Bartholomaeo, ut, si vellet, videretur, non autem videretur si non vellet. Dicitur ergo quod Christus ab oculis discipulorum evanuit, non quia corrumperetur aut resolveretur in aliqua invisibilia, sed quia sua voluntate desiit ab eis videri, vel eo praesente, vel etiam eo abscedente per dotem agilitatis.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128254236
[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4053.html#49301

8.8.3 L'Ascension

L'Ascension est la dernière christophanie, elle met un terme à la relation qu'il avait renouée avec ses apôtres. Prenons sa description chez Marc.

Marc 16, 19 [AELF] [grec]

19 Le Seigneur Jésus, après leur avoir parlé, fut enlevé au ciel et s'assit à la droite de Dieu.

Le Christ disparaît donc aux yeux de ses apôtres, monte aux cieux et s'assied à la droite de Dieu. L'ascension signifie l'*exaltation du Christ*. L'expression *à la droite du Père* a un symbolisme biblique.

Matthieu 25, 32–34 [AELF] [grec]

32 Toutes les nations seront rassemblées devant lui ; il séparera les hommes les uns des autres, comme le berger sépare les brebis des boucs :
33 il placera les brebis à sa droite, et les boucs à gauche.
34 Alors le Roi dira à ceux qui seront à sa droite : “Venez, les bénis de mon Père, recevez en héritage le Royaume préparé pour vous depuis la fondation du monde.

Cette partie droite décrit la partie noble, les brebis, par rapport aux boucs. Cela signifie être uni à Dieu, être dans la béatitude.

Marc nous dit aussi que le Christ disparaît. Son mode de présence va être différent. Ce ne sera plus celle des jours de sa chair, de sa vie mortelle, ni même de celle entre la résurrection et l'ascension. Cependant, il reste avec eux jusqu'à la fin du monde.

Matthieu 28, 20 [AELF] [grec]

20 [...] Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde. »

Le Christ disparaît donc, mais il sera présent de trois manières distinctes :

(1) par son Esprit, l'Esprit du Père et du Fils — C'est l'évènement de la Pentecôte ;

(2) par l'Église. L'avènement de la Pentecôte concerne l'Église, l'Esprit qui est l'âme de l'Église, c'est-à-dire qui anime l'Église. Le cardinal Journet parle de l'Esprit Saint comme l'âme incréée de l'Église [Jou57]. On peut également citer St Augustin dans le sermon 268 sur la Pentecôte et l'Esprit Saint vivant dans l'Église :

St Augustin, *Sermons* [augg, Sermon 268, §2]

Or, ce qu'est à nos membres notre esprit ou notre âme, l'Esprit-Saint l'est aux membres du Christ, à son corps où à son Église.

Quod est spiritus noster, id est anima nostra, ad membra nostra ; hoc Spiritus Sanctus ad membra Christi, ad corpus Christi, quod est Ecclesia (cf. Colossiens 1, 18).

source : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/sermons/sermons2/solpan/268.htm
[b] https://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso_379_testo.htm

Le Christ ne nous a pas abandonnés ni laissés orphelins : il nous a envoyé son Esprit et il nous donne d'être présent dans l'Église par son Esprit.

(3) par les sacrements qui sont le mode actuel de la présence du Christ. Parmi les sacrements, il en est un où il est personnellement et substantiellement présent : l'Eucharistie.

L'Ascension n'a rien changé au Christ ressuscité. Elle n'ajoute pas quelque chose de plus au corps glorifié du Christ, mais elle change la manière pour nous d'être reliés au Christ : par le Saint Esprit, l'Église et les sacrements et, en particulier, l'Eucharistie.

L'ascension est aussi un évènement réel avec des témoins. Le récit qui est rapporté dans Marc 16, 19, Luc 24, 51 et Actes des apôtres 1, 9 est, comme les autres christophanies, très imagé. Le récit de l'annonciation chez Luc 1, 28–38 a pour unique témoin Marie. On ne sait pas vraiment comment cela s'est passé. De même pour la résurrection, on a des récits qui semblent différents dans les différents évangiles. Mais le but des évangélistes n'est pas de décrire les évènements à la manière de journalistes, mais de témoigner du mystère du Christ. Ils nous disent bien ces mystères de l'annonciation puis de l'ascension.

Bien que cet évènement ait eu plusieurs témoins, on ne sait donc pas réellement comment cette disparition du Christ s'est opérée. Comment était la nuée, est-il monté au ciel comme en lévitation, etc ?

À la question Q57 de la *Tertia Pars* de la /Somme Théologique/ [ST72], St Thomas développe les thèmes suivants : 1. Convenait-il que le Christ monte au Ciel ? 2. Selon quelle nature l'ascension lui convenait-elle ? 3. Est-il monté par sa propre puissance ? 4. Est-il monté au-dessus de tous les cieux corporels ? 5. Est-il monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles ? 6. Les effets de l'Ascension.

8.8.4 La session à la droite de Dieu [ST72, III^a, q. 58]

Revenons à Marc 16, 19 quand il affirme que le Christ "s'assit à la droite de Dieu."

Session comme roi. Cette session à la droite de Dieu est liée à l'Ascension. Le Christ est glorieux roi, il doit donc siéger. Il a la position du chef, de la tête de l'Église. Ainsi, Marc affirme qu'il est le chef de l'Église. C'est un symbole de sa royauté, une royauté universelle.

Session comme juge. Mais le Christ n'est pas que roi, il est un roi souverain, mais également un roi juge.

C'est au Christ qu'a été remis le jugement, nous dit St Paul :

> **2 Corinthiens 5, 10** [AELF] [grec]
>
> [10] Car il nous faudra tous apparaître à découvert devant le tribunal du Christ, pour que chacun soit rétribué selon ce qu'il a fait, soit en bien soit en mal, pendant qu'il était dans son corps.

Le Christ est juge, mais il est aussi notre sauveur. C'est donc un jugement sauveur. Il nous juge selon nos mérites et nos démérites. Mais ce peut éventuellement être un

jugement de condamnation. C'est le mystère de la damnation que nous avons déjà abordé. Nous ne pourrons pas tromper le jugement de Dieu. Il faut absolument prier pour que les âmes se convertissent, parce que, quand elles ne se sont pas converties, Dieu ne les brutalisera pas, il ne les convertira pas malgré elles. Le Christ sera notre juge ; c'est un jugement sauveur, mais pour celui qui s'est endurci jusqu'au bout, ce sera un jugement de condamnation.

Session comme prêtre. Enfin, il est aussi prêtre. C'est sa médiation sacerdotale. Maintenant qu'il est le Christ glorieux, il nous communique les biens de la rédemption. En tant que prêtre, sa médiation descendante nous communique les bienfaits de la rédemption. Pour cela, il utilise le canal de l'Église et les sacrements de l'Église.

Par exemple, le prêtre qui confesse tient la place du Christ, juge et porte un jugement. C'est un jugement absolutoire. Il peut donner ou refuser l'absolution. C'est donc par les prêtres que l'Église communique aux hommes les biens de la rédemption.

La fête du Christ-Roi. Le Christ, glorifié par la résurrection, est le Christ glorieux. Il est roi en tant qu'il est Dieu, mais aussi en tant qu'il est homme.

Le pape Pie XI instituera en 1925 la fête du Christ roi, roi non seulement dans l'Église, mais roi des sociétés humaines. Cette fête a lieu désormais le dernier dimanche de l'année liturgique, juste avant l'Avent.

Encyclique *Quas primas* – Pie XI [pie43, §7, 14, 17]

§7. étant le royaume du Christ sur la terre, qui doit s'étendre à tous les hommes et tous les pays de l'univers, l'Église catholique se devait, au cours du cycle annuel de la liturgie, de saluer par des manifestations multiples de vénération, en son Auteur et Fondateur, le Roi, le Seigneur, le Roi des rois.

[...]

§14. Si les princes et les gouvernants légitimement choisis étaient persuadés qu'ils commandent bien moins en leur propre nom qu'au nom et à la place du divin Roi, il est évident qu'ils useraient de leur autorité avec toute la vertu et la sagesse possibles. Dans l'élaboration et l'application des lois, quelle attention ne donneraient-ils pas au bien commun et à la dignité humaine de leurs subordonnés !

[...]

§17. Pour que la société chrétienne bénéficie de tous ces précieux avantages et qu'elle les conserve, il faut faire connaître le plus possible la doctrine de la dignité royale de notre Sauveur. Or, aucun moyen ne semble mieux assurer ce résultat que l'institution d'une fête propre et spéciale en l'honneur du Christ-Roi.

source : `https://www.vatican.va/content/pius-xi/fr/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html`

On retrouve des idées proches dans une autre encyclique de St Pie X : *Il Fermo Proposito*.

Encyclique *Il Fermo Proposito* – Pie X [pie05, §14]

Tout restaurer dans le Christ a toujours été la devise de l'Église, et c'est particulièrement la Nôtre, dans les temps périlleux que Nous traversons. Restaurer toutes choses, non d'une manière quelconque, mais dans le Christ ; "ce qui est sur la terre et ce qui est dans le ciel en lui" (cf. Éphésiens 1, 10), ajoute l'Apôtre ; restaurer dans le Christ non seulement ce qui incombe directement à l'Église en vertu de sa divine mission qui est de conduire les âmes à Dieu, mais encore, comme Nous l'avons expliqué, ce qui découle spontanément de cette divine mission, la civilisation chrétienne dans l'ensemble de tous et de chacun des éléments qui la constituent.

source : https://www.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11061905_il-fermo-proposito.html

Il faut donc tout restaurer dans le Christ. Le Christ doit régner dans les cœurs, les âmes, mais aussi les sociétés.

Enfin, à la suite du concile Vatican II, Paul VI a réformé cette fête : Christ, roi de l'Univers. Le Christ roi en tant que Dieu, en tant qu'homme, mais à tout point de vue, pas uniquement par rapport aux sociétés. Il est le roi d'un monde nouveau, en train de se faire, qui commence dans les âmes, par l'Église, par la foi, et qui s'accomplira au jugement dernier.

Terminons par une citation du Missel Romain de 1970, après la proclamation de la fête du Christ, roi de l'Univers, à la suite du concile Vatican II :

Préface de la fête du Christ Roi de l'univers – Missel Romain 1970

« Tu as consacré Prêtre éternel et Roi de l'univers ton Fils unique, Jésus Christ, notre Seigneur, afin qu'il s'offre lui-même sur l'autel de la Croix en victime pure et pacifique, pour accomplir les mystères de notre rédemption, et qu'après avoir soumis à son pouvoir toutes les créatures, il remette aux mains de ta souveraine puissance un règne sans limite et sans fin : règne de vie et de vérité, règne de grâce et de sainteté, règne de justice, d'amour et de paix ».

source : https://liturgie.catholique.fr/celebrer-dans-le-temps/les-fetes-et-les-saints/4982-la-fete-du-christ-roi-de-l-univers/

8.8.5 La Pentecôte

À la Pentecôte, le Christ nous communique son propre Esprit, l'Esprit Saint. C'est le résultat, l'effet ultime de la rédemption.

En effet, la Pentecôte est intégrante de la rédemption. Et la grâce des grâces de la rédemption, c'est le Saint-Esprit, communiqué, effet ultime de la rédemption.

Sans le Saint-Esprit, il n'y a pas de grâce. C'est par l'Esprit du Christ que nous avons la vie. Dans le baptême, c'est l'Esprit qui nous est donné.

La rédemption s'achève dans le don du Saint-Esprit, cette Pentecôte. Ce qui démontre clairement que l'Église, l'Église du Christ, est un effet de la rédemption. L'Église du Christ, c'est l'Église de la rédemption. L'Église, qui prend un nouvel essor à ce moment, devient un effet de la rédemption, et le prêtre est alors un instrument du rédempteur.

Le mystère du Christ et le mystère de l'Église sont donc deux mystères conjoints. Et c'est l'Esprit Saint qui établit le lien entre ces deux mystères, qui fait le lien entre le Christ et l'Église.

La Pentecôte est bien l'effet ultime voulu par le Christ. Il le dit explicitement dans l'évangile de Jean, lors de la Cène :

Jean 14, 26 [AELF] [grec]

[26] mais le Défenseur, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom, lui, vous enseignera tout, et il vous fera souvenir de tout ce que je vous ai dit.

C'est bien le Christ glorieux qui accomplit notre salut, qui nous le communique.

Chapitre 9

Ecclésiologie

9.1 Regarder l'Église avec les yeux de la foi : Vatican II 372
9.2 Le mystère de l'Église 375
9.2.1 « Voir » l'Église comme un mystère 375
9.2.1.1 Le mystère du Christ et l'Église 375
9.2.1.2 « Voir » le mystère de l'Église avec les yeux de la foi 377
9.2.2 « Dire » l'Église comme mystère 378
9.2.2.1 De l'image au concept et retour 378
9.2.2.1.1 Discours symbolique et images. 378
9.2.2.2 Les images bibliques de l'Église 379
9.2.2.3 Les quatre thèmes de l'Église 381
9.3 Quatre images, quatre thèmes 382
9.3.1 L'Église comme Royaume de Dieu 382
9.3.1.1 Le fondement naturel du thème du Royaume . . . 382
9.3.1.2 Le fondement biblique du thème du Royaume . . . 383
9.3.1.3 La théologie du thème du Royaume 386
9.3.2 L'Église comme Corps du Christ 389
9.3.2.1 L'Église Corps mystique du Christ – précision lexicale 389
9.3.2.2 Le Corps dans la Bible – notions d'anthropologie biblique 390
9.3.2.3 La signification du thème 390
9.3.2.4 Synthèse 398
9.3.3 L'Église est le temple de l'Esprit 399
9.3.3.1 L'Église, temple de l'Esprit Saint dans l'Écriture . . 400
9.3.3.2 La signification théologique du Thème 401
9.3.3.3 L'Esprit Saint et les charismes dans l'Église 402
9.3.4 L'Église comme Peuple de Dieu 403
9.3.4.1 L'Église comme nouveau Peuple de Dieu – *Lumen Gentium* 9 403
9.3.4.2 Un peuple messianique – *Lumen Gentium* 10 . . . 407

9.4 L'Église sacrement de la communion – Définition réelle du mystère de l'Église (Vatican II) . . . 410
9.4.1 Contexte de la définition réelle du mystère de l'Église . . . 410
9.4.2 La sacramentalité de l'Église . . . 410
9.4.2.1 La sacramentalité en général . . . 410
9.4.2.2 L'Église comme sacrement . . . 411
9.4.3 L'Église comme communion . . . 412
9.4.3.1 De la Charité comme fondement de la communion 412
9.4.3.2 La communion ecclésiale . . . 414
9.4.4 L'Église comme sacrement de la communion . . . 414
9.5 Les propriétés ou les notes de l'Église . . . 415
9.5.1 L'Église est une . . . 415
9.5.1.1 L'unité qualitative . . . 415
9.5.1.2 L'unité numérique : l'unicité de l'Église. . . . 416
9.5.2 L'Église est sainte . . . 417
9.5.3 L'Église est catholique . . . 418
9.5.4 L'Église est apostolique . . . 420

Abordons maintenant le thème de l'Église et commençons par une citation de Benoît XVI.

Benoît XVI – ***Ce qu'est le Christianisme*** **[b1623]**

Et enfin il y a le mystère de l'Église. La phrase avec laquelle Romano Guardini a exprimé il y a presque 100 ans la joyeuse espérance qui s'était emparée de lui et de tant d'autres : un évènement incommensurable s'éveille dans les âmes.

Dans cette optique, l'Église n'est plus seulement vécue comme un système mais, dans le cœur des gens, comme quelque chose qui nous touche de l'intérieur.

Benoît XVI aurait pu être tenté d'inverser la phrase : l'Église se meurt dans les âmes. Dans notre monde actuel, on ne parle d'elle que pour évoquer des catégories politiques ; y compris parfois dans la parole des évêques. On perçoit alors l'Église comme une entité sociale qui a mal tourné. Effectivement, une Église faite par nous et par nous seul ne peut pas être synonyme d'espoir.

L'Église est d'abord et avant tout un mystère. C'est la chose la plus importante. Reprenons une définition de l'Église par Benoît XVI dans le même ouvrage :

Benoît XVI – *Ce qu'est le Christianisme* [b1623, p. 96]

« Dans ce temps, Dieu rencontre les hommes à travers l'amour crucifié de Jésus-Christ, afin de les rassembler dans une libre acceptation du royaume de Dieu. »

L'Église, au fond, n'est que cela. Le pape François a dit, très vite après son élection, la même chose, de façon plus concrète.

Méditation matinale en la chapelle de la maison Sainte-Marthe du pape François le Mercredi 24 avril 2013 [fra13]

« L'Église est une histoire d'amour et nous en faisons partie. [...] l'Église perd sa principale substance et court le danger de se transformer en ONG. Et l'Église n'est pas une ONG. C'est une histoire d'amour ».

source : `https://www.vatican.va/content/francesco/fr/cotidie/2013/documents/papa-francesco-cotidie_20130424.html`

Dans ce chapitre nous allons donc parler du mystère de l'Église qui est une histoire d'amour et pas seulement une histoire politique. Nous allons beaucoup nous reposer sur les textes de la constitution dogmatique *Lumen Gentium* [LG64] du concile Vatican II qui parle de l'Église. Après avoir vu brièvement la définition de l'Église dans *Lumen Gentium* et ce que nous voulons dire quand nous disons que l'Église est un mystère, nous regarderons l'Église à travers quatre thèmes, quatre images qui peuvent nous donner des clés herméneutiques pour comprendre ce mystère. Nous verrons que l'on peut dire de l'Église qu'elle est royaume, corps, temple de l'Esprit et Peuple de Dieu. Enfin nous reviendrons sur la définition de l'Église par l'Église elle-même, dans *Lumen Gentium* et conclurons par quelques éléments sur les *notes* de l'Église : l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique.

Commençons donc par le premier numéro de *Lumen Gentium* : l'Église est *sacrement*, sacrement de la communion du genre humain.

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §1]

Le Christ est la lumière des peuples ; réuni dans l'Esprit Saint, le saint Concile souhaite donc ardemment, en annonçant à toutes les créatures la bonne nouvelle de l'Évangile répandre sur tous les hommes la clarté du Christ qui resplendit sur le visage de l'Église (cf. Marc 16, 15). L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain, [...]

source : `https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/`

documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

9.1 Regarder l'Église avec les yeux de la foi : Vatican II

Reprenons quelques numéros du Catéchisme de l'Église Catholique qui nous invitent à regarder l'Église avec "les yeux de la foi".

CEC [CEC92, §770]

CEC 770 L'Église est dans l'histoire, mais elle la transcende en même temps. C'est uniquement « avec les yeux de la foi » (Catech. R. 1, 10, 20) que l'on peut voir en sa réalité visible en même temps une réalité spirituelle, porteuse de vie divine.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P21.HTM

CEC [CEC92, §541]

CEC 541 " Après que Jean eut été livré, Jésus se rendit en Galilée. Il y proclamait en ces termes la Bonne Nouvelle venue de Dieu : 'Les temps sont accomplis et le Royaume de Dieu est tout proche : repentez- vous et croyez à la Bonne Nouvelle' " (cf. Marc 1, 15). " Pour accomplir la volonté du Père, le Christ inaugura le Royaume des cieux sur la terre " (LG[a] 3). Or, la volonté du Père, c'est d'" élever les hommes à la communion de la vie divine " (LG 2). Il le fait en rassemblant les hommes autour de son Fils, Jésus-Christ. Ce rassemblement est l'Église, qui est sur terre " le germe et le commencement du Royaume de Dieu " (LG 5).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1I.HTM

[a] https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

Le mystère de l'Église dans le dessein de la Très Sainte Trinité. Qu'est-ce que cela veut dire ? Comment la foi et le mystère de la Sainte Trinité nous permettent de comprendre l'Église ? Trois numéros de *Lumen Gentium* envisagent les rapports de l'Église avec le Père, le Fils, et le Saint-Esprit.

L'Église dans le dessein du Père.

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §2]

Le Père éternel par la disposition absolument libre et mystérieuse de sa

sagesse et de sa bonté a créé l'univers ; il a voulu élever les hommes à la participation de la vie divine ; devenus pécheurs en Adam, il ne les a pas abandonnés, leur apportant sans cesse les secours salutaires, en considération du Christ rédempteur, « qui est l'image du Dieu invisible, premier-né de toute la création » (cf. Colossiens 1, 15). Tous ceux qu'il a choisis, le Père, avant tous les siècles, les « a distingués et prédestinés à reproduire l'image de son Fils qui devient ainsi l'aîné d'une multitude de frères » (cf. Romains 8, 29). Et tous ceux qui croient au Christ, il a voulu les convoquer dans la sainte Église qui, annoncée en figure dès l'origine du monde, merveilleusement préparée dans l'histoire du peuple d'Israël et de l'ancienne Alliance, établie enfin dans ces temps qui sont les derniers, s'est manifestée grâce à l'effusion de l'Esprit Saint et, au terme des siècles, se consommera dans la gloire. Alors, comme on peut le lire dans les saints Pères, tous les justes depuis Adam, « depuis Abel le juste jusqu'au dernier élu » se trouveront rassemblés auprès du Père dans l'Église universelle.

source : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

Lorsque l'on rapporte le mystère de l'Église par rapport au mystère du Père, elle est présentée comme un peuple en marche depuis Abel jusqu'à la fin des temps. C'est le mystère de l'Église dans son extension historique.

L'Église instituée par Jésus Christ.

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §3]

Ainsi le Fils vint, envoyé par le Père qui nous avait choisis en lui avant la création du monde et prédestinés à l'adoption filiale, selon son libre dessein de tout rassembler en lui (cf. Éphésiens 1, 4–5 ; 10). C'est pourquoi le Christ, pour accomplir la volonté du Père, inaugura le **Royaume** des cieux sur la terre, tout en nous révélant son mystère et, par son obéissance, effectua la rédemption. L'Église, qui est le règne de Dieu déjà mystérieusement présent, opère dans le monde, par la vertu de Dieu, sa croissance visible. Commencement et développement que signifient le sang et l'eau sortant du côté ouvert de Jésus crucifié (cf. Jean 19, 34) et que prophétisent les paroles du Seigneur disant de sa mort en croix : « Pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous les hommes » (cf. Jean 12, 32 grec). Toutes les fois que le sacrifice de la croix par lequel le Christ notre pâque a été immolé (cf. 2 Corinthiens 5, 7) se célèbre sur l'autel, l'œuvre de notre Rédemption s'opère. En même temps, par le sacrement du pain eucharistique, est représentée et réalisée l'unité des fidèles qui, dans le Christ, forment **un seul corps** (cf. 1 Corinthiens 10, 17). À cette union avec le Christ, lumière du monde, de qui nous procédons, par qui nous vivons, vers qui nous tendons,

tous les hommes sont appelés.

source : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

Ici, lorsque l'on rapporte le mystère de l'Église au Fils, on parle du royaume mais aussi de l'image du corps. L'Église avec le Christ forme comme un seul corps : on parle de l'unité des fidèles qui, dans le Christ, forment un seul corps.

L'Église manifestée par l'Esprit Saint.

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §4]

Une fois achevée l'œuvre que le Père avait chargé son Fils d'accomplir sur la terre (cf. Jean 17, 4), le jour de Pentecôte, l'Esprit Saint fut envoyé qui devait sanctifier l'Église en permanence et procurer ainsi aux croyants, par le Christ, dans l'unique Esprit, l'accès auprès du Père (cf. Éphésiens 2, 18). C'est lui, l'Esprit de vie, la source d'eau jaillissante pour la vie éternelle (cf. Jean 4, 14 ; 7, 38–39), par qui le Père donne la vie aux hommes que le péché avait tués, en attendant de ressusciter dans le Christ leur corps mortel (cf. Romains 8, 10–11). L'Esprit habite dans l'Église et dans le cœur des fidèles comme dans un **temple** (cf. 1 Corinthiens 3, 16 ; 6, 19), en eux il prie et atteste leur condition de fils de Dieu par adoption (cf. Galates 4, 6 ; Romains 8, 15–16 ; 26). Cette Église qu'il introduit dans la vérité tout entière (cf. Jean 16, 13), et à laquelle il assure l'unité de la communauté et du ministère, il **bâtit** et la **dirige** grâce à la diversité des dons hiérarchiques et charismatiques, il l'orne de ses fruits (cf. Éphésiens 4, 11–12 ; 1 Corinthiens 12, 4 ; Galates 5, 22). Par la vertu de l'Évangile, il fait la jeunesse de l'Église et la renouvelle sans cesse, l'acheminant à l'union parfaite avec son époux [a]. L'Esprit et l'Épouse, en effet, disent au Seigneur Jésus : « Viens » (cf. Apocalypse 22, 17). Ainsi l'Église universelle apparaît comme un « **peuple** qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint ».

source : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

[a] Cf. St Irénée, Adv. Haer. III, 24, 1 : PG 7, 966 B ; Harvey 2, 131 ; Sagnard, Sources chr., p. 398.

Enfin l'Église rapportée à la troisième personne utilise l'image du temple. L'Église, temple de l'Esprit Saint. La conclusion de ce numéro redit une vérité importante : l'unité de l'Église est une participation à l'unité même de Dieu. Le peuple tire son unité de l'unité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Or ce qui fait l'unité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, c'est l'Esprit, c'est la charité. C'est donc la même chose pour l'Église.

Le Cardinal Journet dit que "les frontières de l'Église passent par chacun de nos cœurs" [Jou63, p. 302], ou que "les frontières passent à travers nos cœurs" [Jou95, p. 236].

9.2 Le mystère de l'Église

La constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium* commence au chapitre premier par "Le mystère de l'Église". Nous suivons donc ici les pas des pères conciliaires.

9.2.1 « Voir » l'Église comme un mystère

9.2.1.1 Le mystère du Christ et l'Église

Grand théologien catholique du XXe siècle, le Cardinal Charles Journet partait d'une citation de Bossuet, un évêque français du XVIIe siècle :

> **Bossuet** – ***Pensées chrétiennes et morales sur différents sujets*** **[Bos63, §V, p. 586]** –
>
> Qu'est-ce que l'Église ? C'est l'assemblée des enfants de Dieu, l'armée du Dieu vivant, son royaume, sa cité, son temple, son trône, son sanctuaire, son tabernacle. Disons quelque chose de plus profond : l'Église, c'est Jésus-Christ ; mais Jésus-Christ répandu et communiqué.
> source : https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/bossuet/volume010/039.htm#_Toc184803379

Jeanne d'Arc témoigne d'une foi similaire :

> **Jeanne d'Arc** – ***Procès de condamnation – procès d'office, Sixième interrogatoire privé – 17 mars 1431.*** **[dAr, §4]** –
>
> Et il m'est avis que c'est tout un, Dieu et l'Église,
> *Et videtur mihi quod unum et idem est de Deo et de Ecclesia.*
> source : http://www.stejeannedarc.net/condamnation/interro_prive6.php

Journet disait qu'il fallait d'abord regarder le Christ pour regarder l'Église. De la même façon qu'il est possible de regarder Jésus de trois manières différentes, on peut utiliser les trois mêmes regards pour observer l'Église.

Ainsi, quand le Christ se promenait dans les chemins de Galilée, on pouvait le voir de trois manières différentes :

(1) On peut d'abord le reconnaître. Ce Christ, on le connaît, c'est le fils de Joseph. Il vient de Nazareth. C'est un homme comme nous. Ce regard n'est pas faux. Jésus vient bien de Nazareth, et c'est bien le fils de Joseph et de Marie. En un certain sens, il est comme nous.

(2) Ensuite, on peut poser un regard plus profond. On peut discerner des qualités exceptionnelles que n'ont pas tous les hommes. Beaucoup en Palestine ont vu plus que le fils du charpentier : ils ont vu le prophète, le thaumaturge. "Pour les gens qui suis-je ?" demande Jésus. Un prophète, Jean le Baptiste, etc. Jésus parle de Dieu, il guérit.

(3) Enfin on peut suivre le regard qu'avait commencé à poser St Pierre quand il répond : "Tu es le messie, le Christ". À la fin de l'Évangile, on a la confession de St Thomas : "Mon seigneur et mon Dieu". Jésus n'est plus simplement un homme, un prophète ou un thaumaturge, il est Dieu. Ce regard ne peut être posé que par le regard de Dieu même, c'est le regard de la foi. C'est Dieu qui donne à Thomas de confesser le Christ.

Journet propose donc de regarder aussi l'Église de ces trois manières :

(1) Un premier regard, superficiel, le regard du statisticien, de l'historien des religions, du sociologue. Une description du christianisme par ce regard : l'Église n'est alors qu'un phénomène religieux, parmi d'autres comme le bouddhisme, l'islam, etc. Ce regard n'est pas faux, mais ce n'est pas le tout de l'Église.

(2) Un second regard où l'on voit que l'Église catholique a quelque chose d'un peu exceptionnel. Elle a duré à travers les siècles, avec une constance peu commune, une certaine universalité. Elle a contribué à fonder la société dans laquelle nous vivons. Par exemple elle a contribué à arrêter l'esclavage et à considérer la personne humaine.

(3) Enfin le regard plus profond, celui que portera l'homme de foi, celui qui nous fait voir dans l'Église plus qu'une société humaine, un véritable mystère. L'Église est une réalité à la fois humaine et divine, animée par le Saint-Esprit, le corps du Christ, le peuple de Dieu, le temple de l'Esprit Saint, le royaume de Dieu. Mais il faut avoir la foi pour porter ce dernier regard.

Charles Journet – *L'Église du Verbe incarné* [Jou41, Tome II, p. 38]

L'Église peut être connue du dehors par trois regards qui relèvent de trois étages superposés : 1° à l'étage phénoménal, empirique, statistique, historique, elle est vue en surface, comme une communauté humaine parmi d'autres communautés humaines ; 2° à l'étage des valeurs morales et métaphysiques, elle est vue en profondeur, comme une communauté humaine de qualité exceptionnelle, voir comme un miracle moral ; 3° à l'étage des réalités révélées, qui seul la manifeste adéquatement, elle est, non plus vue par la raison, mais crue par la foi divine, et apparaît, à la ressemblance du Christ, comme un mystère où s'unissent indissociablement le visible, à savoir son Corps, et l'invisible, à savoir son âme créée, et l'Esprit, son

Âme incréée qui la meut et l'habite. C'est de ce troisième point de vue que le théologien parle…

Pour donner un exemple, Henri Lacordaire, un contemporain du curé d'Ars, qui a contribué à refonder les dominicains, était très célèbre à son époque et il rapporte l'anecdote suivante. Lors d'un prêche, un paroissien vient le voir et lui dit "Mon père votre prédication a été magnifique". Lacordaire répond : "Écoutez je suis bien heureux que ma prédication vous ait plu, mais je connais un petit prêtre de campagne pour qui, quand il prêche, il y a une file ininterrompue pour les confessions."

Il faut donc avoir un regard plus profond. Ne nous arrêtons pas aux réussites humaines mais considérons l'œuvre de Dieu dans le monde.

9.2.1.2 « Voir » le mystère de l'Église avec les yeux de la foi

Le troisième regard offre à celui qui l'emprunte, ou qui le fait sien, la lumière de la foi. Il nous donne de saisir le mystère. La foi est peut-être d'abord et avant tout un acte de raison.

Encyclique *Fides et ratio* – Jean-Paul II [jp298, intr.]

LA FOI ET LA RAISON sont comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité. C'est Dieu qui a mis au cœur de l'homme le désir de connaître la vérité et, au terme, de Le connaître lui-même afin que, Le connaissant et L'aimant, il puisse atteindre la pleine vérité sur lui-même (cf. Exode 33, 18 ; Psaumes 27, 8–9 ; 63, 2–3 ; Jean 14, 8 ; 1 Jean 3, 2).

source : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html

L'Église comme un mystère. C'est pourquoi lorsque l'on parle de l'Église, il s'agit de l'envisager comme un mystère et non comme une organisation politique ou une ONG. On a souvent tendance à considérer l'Église comme une autre organisation politique : à gauche les progressistes, à droite les conservateurs. Ce regard a une part de vérité, mais il n'est pas suffisant. Oui, l'Église est une société humaine. Elle est donc traversée par des tensions politiques. Il faut avoir un regard plus perçant pour ressaisir l'Église dans une dimension plus large. Sinon, on fait de l'Église une construction humaine, on "fait" l'Église. Il faut donc vraiment considérer l'Église comme un mystère.

Se mettre à l'écoute de la tradition. Si l'Église est un mystère de notre foi, il a été révélé. Ce mystère a été dit aux hommes. Il convient d'abord pour saisir ce qu'est l'Église de se mettre à l'écoute de la révélation : l'Écriture, la tradition qui porte l'Écriture et le magistère qui petit à petit le développe. Autrement dit, pour contempler un mystère, on ne part pas de ses sentiments mais on se met à l'écoute de

la parole de Dieu. Il faut donc se mettre dans l'Église et écouter l'enseignement de l'Église.

Constitution dogmatique *Dei Verbum* du concile Vatican II [DV65, §10]

La sainte Tradition et la Sainte Écriture constituent un unique dépôt sacré de la Parole de Dieu, confié à l'Église ; en s'attachant à lui, le peuple saint tout entier uni à ses pasteurs reste assidûment fidèle à l'enseignement des Apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières (cf. Actes des apôtres 2, 42 grec), si bien que, pour le maintien, la pratique et la profession de la foi transmise, s'établit, entre pasteurs et fidèles, un remarquable accord. La charge d'interpréter de façon authentique la Parole de Dieu, écrite ou transmise, a été confiée au seul Magistère vivant de l'Église dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus Christ. Pourtant, ce Magistère n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu, mais il est à son service, n'enseignant que ce qui a été transmis, puisque par mandat de Dieu, avec l'assistance de l'Esprit Saint, il écoute cette Parole avec amour, la garde saintement et l'expose aussi avec fidélité, et puise en cet unique dépôt de la foi tout ce qu'il propose à croire comme étant révélé par Dieu. Il est donc clair que la sainte Tradition, la Sainte Écriture et le Magistère de l'Église, selon le très sage dessein de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux qu'aucune de ces réalités ne subsiste sans les autres, et que toutes ensemble, chacune à sa manière, sous l'action du seul Esprit Saint, elles contribuent efficacement au salut des âmes. (DV 10)

source : `https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html`

Le second point, "se mettre à l'écoute de la révélation", ne rejette pas les deux premiers regards, mais ces regards ne disent pas tout ce qu'est l'Église. Avec ce troisième regard, on peut ainsi porter un regard profond sur ce côté social de l'Église. En particulier, l'Église n'est pas une démocratie, on a cette synodalité, Guy de Kerimel parle d'une christocratie.

9.2.2 « Dire » l'Église comme mystère

9.2.2.1 De l'image au concept et retour

Comment donc peut-on parler de l'Église ? On peut soit avoir un discours symbolique, soit un discours conceptuel.

9.2.2.1.1 Discours symbolique et images. Un symbole est une réalité qui évoque d'autres réalités de manière figurée. Par exemple, dans la liturgie, le cierge pascal est un symbole de la résurrection du Christ. C'est pour cela qu'il y a un seul cierge et pas deux, car il y a un seul Christ. Ou encore que, lors de la veillée Pascale, on l'allume

alors qu'il était éteint et que tout le reste de l'Église reste éteint. Ce cierge symbolise le Christ.

Le discours symbolique utilise des images. C'est la raison pour laquelle on va avoir un discours symbolique. Des images pour dire qui est l'Église : Église, corps du Christ, temple de l'Esprit Saint, royaume de Dieu, etc.

Avantages du discours symbolique. Pourquoi fait-on cela ? Le discours symbolique a deux grandes qualités. D'abord, il est simple, accessible à tous. Tout le monde peut comprendre un symbole. Nous savons tous, plus ou moins, ce qu'est un corps, un temple, un royaume. Quand on dit que l'Église est un corps, on voit de quoi on parle.

D'autre part c'est un discours très ouvert, polysémique. Chaque symbole peut avoir une multiplicité de sens. Dans le baptême le symbolisme de l'eau peut faire référence à la vie, à la fécondité, mais aussi à la mort, par exemple par noyade. On comprend la richesse de ce qu'est le baptême. Pour reprendre l'image de l'Église corps, on comprend qu'elle a une certaine unité, alors qu'elle est formée de plusieurs composantes diverses, comme les organes. Cette image d'Église corps fait donc comprendre une certaine unité et diversité en même temps.

Limites du discours symbolique. Mais l'image n'est que l'introduction de la réalité désignée. Car il faudra toujours redoubler le discours symbolique par un discours conceptuel, donner des définitions, expliquer. C'est ce que fait Jésus quand il explique les paraboles aux apôtres.

De plus, une image ne suffit pas, il faut plusieurs images pour exprimer une réalité. Pour mettre ensemble plusieurs images, on va élaborer un concept.

Concepts. C'est ce qu'on va faire : prendre les images utilisées dans la révélation et les combiner pour faire un concept. Faire de la théologie c'est cela, aller au discours biblique, discours poétique, et former un discours plus rationnel. Puis revenir à la Bible et approfondir. Faire cet aller-retour, voir ce que nous offre la révélation, et essayer de comprendre.

9.2.2.2 Les images bibliques de l'Église

On peut dénombrer environ quatre-vingts images de l'Église dans la Bible. Dans *Lumen Gentium* 6, une douzaine sont reprises.

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §6] – Les diverses images de l'Église

Tout comme dans l'Ancien Testament la révélation du Royaume est souvent présentée sous des figures, de même maintenant c'est sous des images variées que la nature intime de l'Église nous est montrée, images tirées soit de la vie pastorale ou de la vie des champs, soit du travail de construction ou encore de la famille et des épousailles, et qui se trouvent ébauchées déjà dans les livres des prophètes.

L'Église, en effet, est le **bercail** dont le Christ est l'entrée unique et nécessaire (cf. Jean 10, 1–10). Elle est aussi le **troupeau** dont Dieu a proclamé lui-même à l'avance qu'il serait le pasteur (cf. Isaïe 40, 11 ; Ézéchiel 34, 11–), et dont les brebis, quoiqu'elles aient à leur tête des pasteurs humains, sont cependant continuellement conduites et nourries par le Christ même, Bon Pasteur et Prince des pasteurs (cf. Jean 10, 11 ; 1 Pierre 5, 4), qui a donné sa vie pour ses brebis (cf. Jean 10, 11–15).

L'Église est le **terrain de culture**, le champ de Dieu (cf. 1 Corinthiens 3, 9). Dans ce champ croît l'antique olivier dont les patriarches furent la racine sainte et en lequel s'opère et s'opérera la réconciliation entre Juifs et Gentils (cf. Romains 11, 13–26). Elle fut plantée par le Vigneron céleste comme une **vigne** choisie (cf. Matthieu 21, 33–43 par. ; Isaïe 5, 1–). La Vigne véritable, c'est le Christ : c'est lui qui donne vie et fécondité aux rameaux que nous sommes : par l'Église nous demeurons en lui, sans qui nous ne pouvons rien faire (cf. Jean 15, 1–5).

Bien souvent aussi, l'Église est dite la **construction de Dieu** (cf. 1 Corinthiens 3, 9). Le Seigneur lui-même s'est comparé à la pierre rejetée par les bâtisseurs et devenue pierre angulaire (cf. Matthieu 21, 42 par. ; Actes des apôtres 4, 11 ; 1 Pierre 2, 7 ; Psaumes 117, 22). Sur ce fondement, l'Église est construite par les Apôtres (cf. 1 Corinthiens 3, 11), et de ce fondement elle reçoit fermeté et cohésion. Cette construction est décorée d'appellations diverses : la **maison de Dieu** (cf. 1 Timothée 3, 15), celle dans laquelle habite la famille, l'habitation de Dieu dans l'Esprit (cf. Éphésiens 2, 19–22), la **demeure de Dieu** chez les hommes (cf. Apocalypse 21, 3), et surtout le **temple saint**, lequel, représenté par des sanctuaires de pierres, est l'objet de la louange des saints Pères et comparé à juste titre dans la liturgie à la **Cité sainte, la nouvelle Jérusalem**. En effet, nous sommes en elle sur la terre comme les pierres vivantes qui entrent dans la construction (cf. 1 Pierre 2, 5). Cette Cité sainte, Jean la contemple descendant du ciel d'auprès de Dieu à l'heure où se renouvellera le monde, prête comme une fiancée parée pour son époux (cf. Apocalypse 21).

L'Église s'appelle encore « la Jérusalem d'en haut » et « notre mère » (cf. Galates 4, 26 ; cf. Apocalypse 12, 17) ; elle est décrite comme l'épouse immaculée de l'Agneau immaculé (cf. Apocalypse 19, 7 ; 21, 2 ; 9 ; 22, 17) que le Christ « a aimée, pour laquelle il s'est livré afin de la sanctifier » (cf. Éphésiens 5, 26), qu'il s'est associée par un pacte indissoluble, qu'il ne cesse de « nourrir et d'entourer de soins » (cf. Éphésiens 5, 29) ; l'ayant purifiée, il a voulu se l'unir et se la soumettre dans l'amour et la fidélité (cf. Éphésiens 5, 24), la comblant enfin et pour l'éternité des biens célestes, pour que nous puissions comprendre l'amour envers nous de Dieu et du Christ, amour qui défie toute connaissance (cf. Éphésiens 3, 19). Tant qu'elle chemine sur cette terre, loin du Seigneur (cf. 2 Corinthiens 5, 6), l'Église se considère comme exilée, en sorte qu'elle est en quête des choses d'en haut et en garde le goût, tournée là où le Christ se trouve, assis à la

> droite de Dieu, là où la vie de l'Église est cachée avec le Christ en Dieu, attendant l'heure où, avec son époux, elle apparaîtra dans la gloire (cf. Colossiens 3, 1–4).
>
> source : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

Ici, le concile Vatican II rappelle comment les Écritures parlent d'elles à travers des images. Des images rurales, comme le champ, la vigne, le troupeau. Des images sociales comme un édifice, une maison, etc. Ou la vie familiale, avec l'image de l'épouse du Christ.

9.2.2.3 Les quatre thèmes de l'Église

Image vs thème. Nous n'allons pas reprendre toutes ces images, ce serait un travail de théologie biblique. Nous allons nous focaliser sur quatre images, quatre thèmes, qui désignent l'être profond de l'Église : le royaume, le corps, le temple et le peuple.

Ici, on a finalement plus que des images, on parle alors de thèmes. Ces images reviennent régulièrement dans les Écritures et sont plus qu'un symbole. Il faut distinguer les images des thèmes. Les images offrent des comparaisons plus ou moins proches. Le baptême est comme la porte du salut. L'Eucharistie comme le sommet de la vie. L'arche de Noé est comme l'Église. Etc.

Les thèmes sont un peu plus développés. L'Église *est* le royaume de Dieu. C'est plus une description ontologique qu'une comparaison. L'Église est le corps du Christ. L'Église est le temple de l'Esprit Saint. L'Église est le royaume de Dieu. Ces thèmes désignent l'être de l'Église.

Dans *Lumen Gentium*, on a des chapitres sur ces thèmes. L'Église Corps du Christ, Temple de l'Esprit Saint au chapitre 1 ; l'Église, peuple de Dieu au chapitre 2.

Ordre des images et théologie de l'Église Pourquoi suivre cet ordre, Royaume, Corps, Temple et Peuple ? D'abord, le royaume est l'image privilégiée de Jésus dans les évangiles. Le Christ parle du Royaume. Ensuite Corps et Temple, puis Peuple. Il faut séparer Corps et Temple de Peuple. Corps et Temple vont souvent ensemble. Le Christ nous donne de saisir que l'Église est corps du Christ. Et le Christ, s'il s'incarne c'est pour nous communiquer l'Esprit Saint. Faire de nous le temple de l'Esprit Saint.

Pourquoi parler du peuple à la fin ? C'est ce qu'a fait le concile Vatican II. Lorsque l'on parle de l'Église Corps et Temple, on parle de l'Église dans ce qu'elle est. Lorsque l'on parle de l'Église Peuple, on parle de l'Église dans son agir. On parle d'abord de l'être, puis de l'agir.

Il ne s'agit pas de privilégier telle ou telle image plutôt qu'une autre. L'Église n'est pas plus peuple qu'elle est temple ou corps. Non l'Église est à la fois l'une et l'autre. Il faut tout tenir.

L'Église est donc un mystère. Il faut la regarder avec le regard de la foi. On va d'abord relire ce qu'en dit la révélation qui décrit l'Église à travers des images, en approfondissant ces quatre thèmes.

9.3 Quatre images, quatre thèmes

9.3.1 L'Église comme Royaume de Dieu

Le royaume de Dieu est le thème évangélique par excellence. Quand le Christ parle de ce que nous appelons l'Église, il parle du royaume.

9.3.1.1 Le fondement naturel du thème du Royaume

L'expression *royaume de Dieu*, *royaume des cieux*, est très présente dans les évangiles synoptiques. Ce thème s'appuie sur une image, le royaume, de ce que pourrait être l'Église. Les gens savent ce qu'est un royaume, donc, quand on utilise le mot royaume, ils pensent à des choses sur l'Église.

Qu'est-ce qu'un royaume ? Un royaume est une communauté sociale, que les hommes forment, en vivant ensemble, sous l'autorité, le gouvernement, d'un roi. Le thème du royaume permet de distinguer deux éléments. D'une part le roi qui détient l'autorité sur la communauté par l'exercice d'un pouvoir, pour garantir l'unité de la communauté. Et d'autre part les sujets du roi qui forment ensemble la société sur laquelle ce pouvoir est exercé.

L'image de l'Église comme royaume symbolise d'un côté la royauté du Christ, de l'autre son règne, l'Église ; ce sur quoi cette royauté s'exerce. Par cette image, l'Église est immédiatement perçue comme une communauté plus ou moins politique dans laquelle les gouvernants sont les vicaires du Christ.

Caractéristiques d'un royaume. La formation d'une communauté politique est permise par la réunion de différents moyens économiques, culturels, politiques, sociaux et il est nécessaire de transposer du *naturel temporel* au *spirituel* pour identifier les facteurs qui permettent de construire l'Église.

Qu'est ce qui fait l'unité du Royaume de Dieu ? C'est la parole de Dieu, les gestes du Christ, la personne même du Christ. Le Christ exerce sa royauté en enseignant, en posant des gestes. Il fait des miracles. Il pose toujours des gestes de miséricorde ; toujours un service. Il sert les petits.

Ce que fait l'Église en tant que Royaume ? L'écoute de la parole de Dieu, la confession de foi en Jésus Christ. L'accueil de la grâce que communiquent les sacrements.

Croissance/Décroissance. Un royaume s'inscrit dans l'histoire. Il est appelé, comme toutes les civilisations, à entrer en décadence et, peut-être, à mourir. Autrement dit, c'est une réalité qui croît et ensuite décroît.

Pour ce qui est de l'Église, il faut faire attention. Il y a possibilité d'une croissance, d'une décroissance. Il peut y avoir des aspects de décroissance si on adopte un regard trop humain. Mais il y a une ligne de fond qui est une croissance : l'espérance de la vie éternelle.

9.3.1.2 Le fondement biblique du thème du Royaume

Comme nous l'avons dit, ce thème du royaume est récurrent dans l'Écriture. Par exemple, on le retrouve 52 fois chez Matthieu, 39 fois chez Luc et 14 fois chez Marc. La prédication de Jésus utilise une centaine de fois le terme de royaume et s'appuie sur l'Ancien Testament.

Le Royaume dans l'Ancien Testament. Dans l'Ancien Testament, on trouve deux grands courants pour parler du royaume. Pour les rédacteurs anciens, le royaume désigne une réalité qui advient sur la terre. On retrouve cela chez Samuel ou dans le Livre des rois. Le peuple élu demande un roi et Dieu lui en donne un. Dieu donne à ce peuple d'être un royaume.

Ensuite, dans un courant plus récent, on parle du royaume de manière plus spirituelle que terrestre. Ce qui est promis, c'est un royaume transcendant, eschatologique, céleste. Le royaume qui vient.

Le Royaume dans le Nouveau Testament. Luc comme Matthieu peuvent donc écrire que, des prophètes jusqu'à Jean, on assiste à l'annonce de la promesse, et, qu'après, c'est le royaume. Le mot *Évangile* veut dire *bonne nouvelle*. C'est la bonne nouvelle du royaume. La nouvelle, que désormais, Dieu règne.

Jésus envoie les 72 prêcher le royaume, annoncer que le royaume de Dieu est tout proche.

Luc 10, 1 ; 9 [AELF] [grec]

[01] Après cela, parmi les disciples le Seigneur en désigna encore soixante-douze, et il les envoya deux par deux, en avant de lui, en toute ville et localité où lui-même allait se rendre.

[09] Guérissez les malades qui s'y trouvent et dites-leur : "Le règne de Dieu s'est approché de vous."

Quand Jésus parle au scribe, il lui répond "tu es proche du royaume de Dieu". Peut-être voulait-il dire, "tu es proche du royaume, car [je/Jésus] inaugure ce royaume".

Marc 12, 32–34 [AELF] [grec]

[32] Le scribe reprit : « Fort bien, Maître, tu as dit vrai : Dieu est l'Unique et il n'y en a pas d'autre que lui.

[33] L'aimer de tout son cœur, de toute son intelligence, de toute sa force, et aimer son prochain comme soi-même, vaut mieux que toute offrande d'holocaustes et de sacrifices. »

[34] Jésus, voyant qu'il avait fait une remarque judicieuse, lui dit : « Tu

n'es pas loin du royaume de Dieu. » Et personne n'osait plus l'interroger.

On trouve deux groupes, on parle aussi de deux loggias, dans le Nouveau Testament. Un premier groupe qui décrit pour ce royaume une phase temporelle, passagère. Et un second groupe qui décrit une phase ascendante. Soit le royaume est là, soit il arrive.

Pour Jésus, le royaume est déjà là. Jésus enseigne le royaume sous la forme de parabole, il parle d'un royaume terrestre, historique. Par exemple quand il confie les portes du royaume à Pierre.

Matthieu 16, 18–19 [AELF] [grec]

[18] Et moi, je te le déclare : Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église ; et la puissance de la Mort ne l'emportera pas sur elle.
[19] Je te donnerai les clés du royaume des Cieux : tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux.

L'ensemble des signes et des miracles de Jésus est bien une preuve que le royaume est là. Mais c'est déroutant pour les juifs. Ils attendaient un messianisme terrestre. Un messie qui allait rétablir la royauté d'Israël. Ils attendaient un messie différent de ce que Dieu leur offre. Ils ont été déçus ou déroutés quand il meurt sur la croix.

Prenons l'exemple des pèlerins d'Emmaüs. Ils sont tristes et pensent avoir suivi quelqu'un qui a échoué. Ils font cette rencontre étrange et découvrent le motif de leur espérance. Il passent d'un messianisme terrestre à un messianisme réel. Le royaume a donc vraiment commencé mais sa mise en œuvre déroute ceux qui attendaient un roi temporel.

Le royaume arrive, il n'est pas encore là. Le royaume inauguré n'est pas achevé, pleinement réalisé, même s'il est engagé dans les vicissitudes terrestres. Outre le fait que se mélangent les gentils et les méchants, les vrais et faux prophètes, la tentation de la richesse., nous sommes en préparation de la seconde phase qui sera définitive.

Ainsi le royaume est à la fois déjà là, mais pas encore accompli.

Remarque 1 : Il y a une continuité entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament. Si dans l'Ancien Testament, on voit deux manières d'envisager ce royaume en tant qu'il est advenu sur la terre et en tant qu'il adviendra à la fin des temps, on retrouve ces deux thèmes dans la prédication de Jésus. Nous sommes donc dans le temps de l'Église : nous sommes dans le royaume mais ce dernier n'est pas encore complètement accompli.

Remarque 2 : Avec ce thème du royaume, on peut percevoir l'espérance chrétienne. La première encyclique de Benoît XVI *Spe Salvi* témoigne de cette espérance.

Encyclique *Spe Salvi* – Benoît XVI [b1607, §7]

« Nous devons encore une fois revenir au Nouveau Testament. Dans le onzième chapitre de la Lettre aux Hébreux (v. 1), on trouve une sorte de définition de la foi, qui relie étroitement cette vertu à l'espérance. Autour de la parole centrale de cette phrase, s'est créée, depuis la Réforme, une discussion entre les exégètes, où semble s'ouvrir aujourd'hui la voie vers une interprétation commune. Pour le moment, je laisse cette parole centrale non traduite : la phrase sonne donc ainsi : « La foi est l'*hypostasis* des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas ». Pour les Pères et pour les théologiens du Moyen-Âge, il était clair que la parole grecque *hypostasis* devait être traduite en latin par le terme *substantia*. [...] Le concept de « substance » est donc modifié dans le sens que, par la foi, de manière initiale, nous pourrions dire « en germe » – donc selon la « substance » – sont déjà présents en nous les biens que l'on espère – la totalité, la vraie vie. Et c'est précisément parce que les biens eux-mêmes sont déjà présents que la présence de ce qui se réalisera crée également la certitude : ces « biens » qui doivent venir ne sont pas encore visibles dans le monde extérieur (ils « n'apparaissent » pas), mais en raison du fait que, comme réalité initiale et dynamique, nous les portons en nous, naît déjà maintenant une certaine perception de ces biens. [...] La foi n'est pas seulement une tension personnelle vers les biens qui doivent venir, mais qui sont encore absents ; elle nous donne quelque chose. Elle nous donne déjà maintenant quelque chose de la réalité attendue, et la réalité présente constitue pour nous une « preuve » des biens que nous ne voyons pas encore. Elle attire l'avenir dans le présent, au point que le premier n'est plus le pur « pas-encore ». Le fait que cet avenir existe change le présent ; le présent est touché par la réalité future, et ainsi les biens à venir se déversent sur les biens présents et les biens présents sur les biens à venir. »

source : `https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html`

Benoît XVI nous explique que nous possédons déjà ce que nous posséderons en plénitude, plus tard. Nous en avons la certitude car nous en voyons les prémisses, dès maintenant. Ainsi le royaume est bien en germe ici – il existe bel et bien – même si on ne le voit pas réalisé. Mais, comme il existe bel et bien en germe maintenant, je sais qu'il sera réalisé, et il me donne maintenant de vivre en plénitude ce qu'il sera plus tard.

Il y a une communication permanente entre l'Église du ciel et celle de la terre, le rassemblement de tous les sauvés dans l'Église du Christ. On sait que les promesses du Christ se réaliseront. Nous vivons déjà ce qui sera plus tard.

9.3.1.3 La théologie du thème du Royaume

L'identification du Royaume à l'Église. Dans un premier temps, les théologiens ont identifié Église et royaume. C'est la tradition latine. L'Église doit être comprise en deux états : Église de la terre (pérégrinante) et Église du ciel (triomphante), comme le royaume est en deux états : l'un en germe et l'autre accompli dans la gloire.

St Augustin dit dans la "Cité de Dieu" [augf] que l'Église est le royaume ici-bas et le royaume dans les cieux.

St Augustin – *La cité de Dieu* [augf, Livre XX. Chap. IX] –

Il faut donc entendre d'une autre manière le royaume des cieux où sont et celui qui ne pratique pas ce qu'il enseigne et celui qui le pratique, et le royaume où n'entre que celui qui pratique ce qu'il enseigne. Ainsi le premier, c'est l'Église d'ici-bas, et le second, c'est l'Église telle qu'elle sera, quand les méchants n'y seront plus. L'Église est donc maintenant le royaume de Jésus-Christ et le royaume des cieux, de sorte que dès à présent les saints de Dieu règnent avec lui, mais autrement qu'ils ne régneront plus tard. Néanmoins l'ivraie ne règne point avec lui, quoiqu'elle croisse dans l'Église avec le bon grain.

Alio modo igitur intellegendum est regnum caelorum, ubi ambo sunt, et ille scilicet qui solvit quod docet, et ille qui facit; sed ille minimus, ille magnus; alio modo autem regnum caelorum dicitur, quo non intrat nisi ille qui facit. Ac per hoc ubi utrumque genus est, Ecclesia est, qualis nunc est; ubi autem illud solum erit, Ecclesia est, qualis tunc erit, quando malus in ea non erit. Ergo et nunc Ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum. Regnant itaque cum illo etiam nunc sancti eius, aliter quidem, quam tunc regnabunt; nec tamen cum illo regnant zizania, quamvis in Ecclesia cum tritico crescant (Cf. Matthieu 13, 30–40).

source : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/citededieu/livre20.htm#_Toc510768475

[b] https://www.augustinus.it/latino/cdd/cdd_20.htm

Le cardinal Journet dit à peu près la même chose :

Charles Journet – *L'Église du Verbe incarné* [Jou41, Tome III, note 242 p. 1623]

« Nous ne croyons pas que l'on puisse renoncer à identifier l'Église et le Royaume. Il y a deux notions, mais une seule réalité. L'Église est le Royaume, le Royaume est l'Église. La notion de Royaume est relative à l'eschatologie. Mais précisément, avec Jésus, l'eschatologie, qui est avant tout d'ordre qualitatif, est tombée dans le temps. Depuis le Christ, toute

l'Église est entrée dans les derniers temps, elle est eschatologique. »

Il ne faut pas considérer, quand on parle du royaume, qu'on parle d'un au-delà inatteignable. Par l'Église, dans l'Église, l'ici-bas devient un ici-haut. On vit déjà d'une certaine manière au ciel dans la mesure où l'on profite de ce que le Christ nous offre.

La mise en question de l'identification du Royaume à l'Église. Cette identification de l'Église et du royaume a été mise en question au XXe siècle. D'une part dans une vision matérielle ou matérialiste de l'Église, et d'autre part dans les problématiques autour du dialogue inter-religieux.

Querelle moderniste et ses suites. Une idée récurrente est qu'il faudrait dissocier l'Église et le royaume. L'abbé Alfred Loisy écrivait en 1902 dans son ouvrage "L'Évangile et l'Église" [Loi02, p. 111-112] :

Alfred Loisy – *L'Évangile et l'Église* [Loi02, p. 111-112] –

Jésus annonçait le royaume et c'est l'Église qui est venue.

source : `https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65436950/f149.item.texteImage`

L'Église est vue ici comme une institution oppressante dont il faudrait se débarrasser. L'Église est perçue comme un moyen pour atteindre le royaume, mais elle n'est pas déjà le royaume. Il y a cette idée que Jésus a prêché une réalité et que c'est une autre qui est venue. L'Église est secondaire, ce qui compte c'est la charité. Peu importe qu'on pratique, les institutions, les bâtiments, ce qui importe c'est d'aimer. On sépare donc Église et royaume.

Cette querelle moderniste a voulu séparer le déjà-là du pas-encore. Si on considère que ce sont deux réalités séparées, on peut faire ce qu'on veut avec l'Église. Si Jésus a choisi des hommes, si Jésus a choisi du pain et du vin, etc. Tout peut être remis en question.

Dialogue inter-religieux et œcuménique. Que fait-on des autres religions, de cette foule de gens qui n'appartiennent pas à l'Église du Christ ? Encore une fois, il faut distinguer l'Église et le royaume. Le père Jacques Dupuis, théologien jésuite belge (1923-2004), dit qu'il faut sortir d'un écclésiocentrisme pour passer à un régnocentrisme. Dieu ne règne pas seulement par le Christ, le Verbe incarné, mais aussi par son Verbe – non nécessairement incarné – qui parle aussi aux autres. On cherche donc à dissocier Église et royaume pour pouvoir parler du salut des non chrétiens.

Le concile Vatican II répond en affirmant que Dieu offre à tout homme d'être associé au mystère du Christ, et donc du Verbe incarné. Le Concile dit : l'"unique Église du Christ subsiste dans l'Église catholique". Elle subsiste donc, mais imparfaitement, dans les Églises orthodoxes, et dans les communautés ecclésiales protestantes.

Pour le maintien de l'identification du Royaume à l'Église. Le concile Vatican II maintient et affirme ce lien Église et Royaume. Prenons *Lumen Gentium* aux numéros 3 et 5.

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §3] – I.3. La mission et l'œuvre du Fils

Ainsi le Fils vint, envoyé par le Père qui nous avait choisis en lui avant la création du monde et prédestinés à l'adoption filiale, selon son libre dessein de tout rassembler en lui (cf. Éphésiens 1, 4–5 ; 10). C'est pourquoi le Christ, pour accomplir la volonté du Père, inaugura le Royaume des cieux sur la terre, tout en nous révélant son mystère et, par son obéissance, effectua la rédemption. **L'Église, qui est le règne de Dieu déjà mystérieusement présent**, opère dans le monde, par la vertu de Dieu, sa croissance visible. Commencement et développement que signifient le sang et l'eau sortant du côté ouvert de Jésus crucifié (cf. Jean 19, 34) et que prophétisent les paroles du Seigneur disant de sa mort en croix : « Pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous les hommes » (cf. Jean 12, 32 grec). Toutes les fois que le sacrifice de la croix par lequel le Christ notre pâque a été immolé (cf. 1 Corinthiens 5, 7) se célèbre sur l'autel, l'œuvre de notre Rédemption s'opère. En même temps, par le sacrement du pain eucharistique, est représentée et réalisée l'unité des fidèles qui, dans le Christ, forment un seul corps (cf. 1 Corinthiens 10, 17). À cette union avec le Christ, lumière du monde, de qui nous procédons, par qui nous vivons, vers qui nous tendons, tous les hommes sont appelés.

source : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §5] – I.5. Le Royaume de Dieu

Le mystère de l'Église sainte se manifeste en sa fondation. En effet, le Seigneur Jésus posa le commencement de son Église en prêchant l'heureuse nouvelle, l'avènement du règne de Dieu promis dans les Écritures depuis les siècles : « que les temps sont accomplis et que le Royaume de Dieu est là » (cf. Marc 1, 15 ; Matthieu 4, 17). **Ce Royaume, il brille aux yeux des hommes dans la parole, les œuvres et la présence du Christ**. La parole du Seigneur est en effet comparée à une semence qu'on sème dans un champ (cf. Marc 4, 14) : ceux qui l'écoutent avec foi et sont agrégés au petit troupeau du Christ (cf. Luc 12, 32) ont accueilli le Royaume lui-même ; puis, par sa propre vertu, la semence germe et croît jusqu'au temps de la moisson (cf. Marc 4, 26–29). Les miracles de Jésus confirment également que le Royaume est déjà venu sur la terre : « si c'est par le doigt de Dieu

que j'expulse les démons, c'est donc que le Royaume de Dieu est arrivé parmi vous » (cf. Luc 11, 20 ; Matthieu 12, 28). Avant tout cependant, le Royaume se manifeste dans la personne même du Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme, « venu pour servir et donner sa vie en rançon d'une multitude » (cf. Marc 10, 45).

Et quand Jésus, ayant souffert pour les hommes la mort de la croix, fut ressuscité, il apparut que Dieu l'avait fait Seigneur, Christ et Prêtre pour l'éternité (cf. Actes des apôtres 2, 36 ; Hébreux 5, 6 ; 7, 17–21), et il répandit sur ses disciples l'Esprit promis par le Père (cf. Actes des apôtres 2, 33). Aussi l'Église, pourvue des dons de son fondateur, et fidèlement appliquée à garder ses préceptes de charité, d'humilité et d'abnégation, reçoit mission d'annoncer le Royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations, formant de ce Royaume le germe et le commencement sur la terre. Cependant, tandis que peu à peu elle s'accroît, elle-même aspire à l'achèvement de ce Royaume, espérant de toutes ses forces et appelant de ses vœux l'heure où elle sera, dans la gloire, réunie à son Roi.

source : `https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html`

L'Église est un mystère, c'est pourquoi nous la contemplons dans la foi. Pour la contempler il faut la regarder comme le royaume de Dieu, en germe, appelé à s'accomplir à la fin des temps.

9.3.2 L'Église comme Corps du Christ

9.3.2.1 L'Église Corps mystique du Christ – précision lexicale

Depuis St Paul, au Ier siècle, et jusqu'au XIe siècle, on parle de l'Église comme "le corps du Christ" sans utiliser l'adjectif mystique. Après, on dira le "corps mystique". Pourquoi, disait-on d'abord "corps du Christ" et ensuite "corps mystique du Christ" ?

Henri de Lubac, dans *Corpus Mysticum* [Lub44], constate que "corps mystique" n'est pas une expression qui vient de l'Écriture. Il étudie les pères de l'Église et constate que cette expression apparaît au Ve siècle, non pas pour désigner l'Église mais pour l'Eucharistie. Du Ve au XIe siècles, on dit que l'Eucharistie est le corps mystique du Christ. Mystique vient d'un mot grec : μυστήριον *mystérion*, passé en latin. Le corps mystique c'est le corps présent de façon mystérique, comme un mystère.

Du IXe siècle au XIe siècle, il y a des débats sur la nature de la présence eucharistique du Christ. On commence par dire qu'il y a trois types de corps du Christ :

- corps physique du Christ, né de la Vierge Marie ;
- corps mystique du Christ, sacramentel, l'Eucharistie, sous les espèces du pain et du vin ;
- corps ecclésial du Christ : *corpus verum*, corps vrai.

Au XIe siècle, il y a une controverse entre les théologiens Bérenger de Tours et Lanfranc du Bec, qui s'opposent fortement. Le Christ est-il vraiment présent sous

les apparences du pain et du vin ? On inverse les termes et on commence à dire que l'Eucharistie est le *corpus verum* et le peuple le corps mystique, l'Église. Aujourd'hui, quand on dit corps mystique on ne désigne pas l'Eucharistie mais le corps ecclésial.

9.3.2.2 Le Corps dans la Bible – notions d'anthropologie biblique

Que veut dire corps dans la Bible ? Il y a une petite ambiguïté. Pour St Paul, qui est juif, le corps n'est pas le corps tel que la pensée gréco-latine le pense. Dans la tradition gréco-latine, la personne humaine est composée de corps, d'esprit, et d'âme. Dans la Bible et la tradition hébraïque, le corps c'est l'ensemble d'une personne, corps et âme.

En ce sens, quand on dit de l'Église qu'elle est le corps du Christ, est-ce qu'on désigne le tout ou la partie ? Pour nous, nous considérons que l'on désigne le tout.

Certains théologiens parlent du corps de l'Église (et non du corps du Christ), pour la partie charnelle de l'Église. L'Église a donc deux corps : elle est le Corps (mystique) du Christ et elle possède un corps, les gens qui la composent, unis par la grâce.

9.3.2.3 La signification du thème

Détaillons maintenant le sens de ce thème de St Paul, quand il parle de l'Église comme le corps du Christ. Nous allons voir que l'Église est un seul corps ; qu'elle possède une tête et que cette tête est le Christ. Et enfin, qu'elle est l'épouse du Christ et forme avec lui une seule chair.

Dans la conversion de St Paul, relatée dans les Actes des Apôtres, le Christ lui dit "quand tu persécutes les chrétiens c'est moi que tu persécutes". C'est peut-être là que St Paul a compris cette notion de corps, entre corps des chrétiens et corps du Christ.

Actes des apôtres 9, 4–5 [AELF] [grec]

04 Il fut précipité à terre ; il entendit une voix qui lui disait : « Saul, Saul, pourquoi me persécuter ? »
05 Il demanda : « Qui es-tu, Seigneur ? » La voix répondit : « Je suis Jésus, celui que tu persécutes.

Et à la fin de l'évangile de St Matthieu :

Matthieu 25, 40 [AELF] [grec]

40 Et le Roi leur répondra : "Amen, je vous le dis : chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait."

C'est aussi un rapport entre les membres de l'Église et le Christ. Peut-être que l'expérience de St Paul a aidé à développer cette image.

L'Église est un seul Corps. Persécuter les fidèles du Christ, c'est persécuter le Christ. Pour St Paul le corps du Christ, c'est le corps physique du Christ mais aussi les fidèles du Christ.

1 Corinthiens 6, 15–17 [AELF] [grec]

15 Ne le savez-vous pas ? Vos corps sont les membres du Christ. Vais-je donc prendre les membres du Christ pour en faire les membres d'une prostituée ? Absolument pas !
16 Ne le savez-vous pas ? Celui qui s'unit à une prostituée ne fait avec elle qu'un seul corps. Car il est dit : Tous deux ne feront plus qu'un. (Cf. une seule chair, Genèse 2, 24)
17 Celui qui s'unit au Seigneur ne fait avec lui qu'un seul esprit.

1 Corinthiens 10, 16–17 [AELF] [grec]

16 La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas communion au corps du Christ ?
17 Puisqu'il y a un seul pain, la multitude que nous sommes est un seul corps, car nous avons tous part à un seul pain.

1 Corinthiens 12, 12–30 [AELF] [grec]

12 Prenons une comparaison : le corps ne fait qu'un, il a pourtant plusieurs membres ; et tous les membres, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps. Il en est ainsi pour le Christ.
13 C'est dans un unique Esprit, en effet, que nous tous, Juifs ou païens, esclaves ou hommes libres, nous avons été baptisés pour former un seul corps. Tous, nous avons été désaltérés par un unique Esprit.
14 Le corps humain se compose non pas d'un seul, mais de plusieurs membres.
15 Le pied aurait beau dire : « Je ne suis pas la main, donc je ne fais pas partie du corps », il fait cependant partie du corps.
16 L'oreille aurait beau dire : « Je ne suis pas l'œil, donc je ne fais pas partie du corps », elle fait cependant partie du corps.
17 Si, dans le corps, il n'y avait que les yeux, comment pourrait-on

entendre ? S'il n'y avait que les oreilles, comment pourrait-on sentir les odeurs ?
18 Mais, dans le corps, Dieu a disposé les différents membres comme il l'a voulu.
19 S'il n'y avait en tout qu'un seul membre, comment cela ferait-il un corps ?
20 En fait, il y a plusieurs membres, et un seul corps.
21 L'œil ne peut pas dire à la main : « Je n'ai pas besoin de toi » ; la tête ne peut pas dire aux pieds : « Je n'ai pas besoin de vous ».
22 Bien plus, les parties du corps qui paraissent les plus délicates sont indispensables.
23 Et celles qui passent pour moins honorables, ce sont elles que nous traitons avec plus d'honneur ; celles qui sont moins décentes, nous les traitons plus décemment ;
24 pour celles qui sont décentes, ce n'est pas nécessaire. Mais en organisant le corps, Dieu a accordé plus d'honneur à ce qui en est dépourvu.
25 Il a voulu ainsi qu'il n'y ait pas de division dans le corps, mais que les différents membres aient tous le souci les uns des autres.
26 Si un seul membre souffre, tous les membres partagent sa souffrance ; si un membre est à l'honneur, tous partagent sa joie.
27 Or, vous êtes corps du Christ et, chacun pour votre part, vous êtes membres de ce corps.
28 Parmi ceux que Dieu a placés ainsi dans l'Église, il y a premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement ceux qui ont charge d'enseigner ; ensuite, il y a les miracles, puis les dons de guérison, d'assistance, de gouvernement, le don de parler diverses langues mystérieuses.
29 Tout le monde évidemment n'est pas apôtre, tout le monde n'est pas prophète, ni chargé d'enseigner ; tout le monde n'a pas à faire des miracles,
30 à guérir, à dire des paroles mystérieuses, ou à les interpréter.

Romains 12, 3–8 [AELF] [grec]

3 Par la grâce qui m'a été accordée, je dis à chacun d'entre vous : n'ayez pas de prétentions déraisonnables, mais pensez à être raisonnables, chacun dans la mesure de la mission que Dieu lui a confiée.
4 Prenons une comparaison : en un corps unique, nous avons plusieurs membres, qui n'ont pas tous la même fonction ;
5 de même, nous qui sommes plusieurs, nous sommes un seul corps dans le Christ, et membres les uns des autres, chacun pour sa part.
6 Et selon la grâce que Dieu nous a accordée, nous avons reçu des dons qui sont différents. Si c'est le don de prophétie, que ce soit à proportion du

message confié ;
7 si c'est le don de servir, que l'on serve ; si l'on est fait pour enseigner, que l'on enseigne ;
8 pour réconforter, que l'on réconforte. Celui qui donne, qu'il soit généreux ; celui qui dirige, qu'il soit empressé ; celui qui pratique la miséricorde, qu'il ait le sourire.

Ces différentes propositions scripturaires nous disent que l'image du corps nous donne de saisir l'unité de l'Église. D'une part une unité horizontale où tous les hommes sont unis entre eux par le Christ, pour former le tout. Et d'autre part, le principe de cette unité, sa raison, qui est le Christ lui-même. Il réalise cette unité par le baptême et le sacrement de l'Eucharistie.

Cet aspect horizontal de la communion, si c'est le Christ, c'est l'union de chacun des membres au Christ. L'Église, c'est la charité. Qu'est-ce que la charité ? L'unité des hommes entre eux (horizontal) et avec Dieu (vertical). On peut le voir dans la croix, le montant horizontal qui ne tient que parce qu'il y a un montant vertical.

L'unité du corps n'abolit pas la diversité des membres. Unité ne veut pas dire uniformité : il y a des personnes différentes. Mais même dans ce corps chacun a des fonctions différentes, des diversités de ministère. Cela ne compromet pas l'unité, mais ça la permet. L'Église n'est pas un système totalitaire qui nous unirait comme des photocopies.

Il y a une solidarité entre les membres de l'Église. Aucun membre ne peut souffrir sans que tous les membres souffrent. Aucun membre ne peut être mis à l'honneur sans que nous ne nous en réjouissons. Nous avons cette solidarité grâce à cette charité, cette unité entre nous. Par exemple, la joie du baptême ou d'une première communion.

Le Christ est la Tête de ce Corps. Le Christ est désigné par St Paul comme la tête du corps dans les épîtres de la captivité, les épîtres tardives que St Paul a rédigées (Colossiens, Éphésiens).

Attention, ces images pour St Paul sont celles du Ier et IIe siècle. À l'époque, tête ne désigne pas nécessairement l'image du cerveau que l'on peut avoir aujourd'hui. Pour les hébreux, la tête est le principe de vie, ce qui communique la vie. Pour les gréco-latins, elle est ce qui permet de commander, d'enseigner, de donner une direction. La tête désigne plus un sens moral que physique. On parle de chef pour la tête, du grec κεφαλή *kephalê*.

L'épître aux Colossiens.

Colossiens 1, 17–20 Hymne aux Colossiens [AELF] [grec]

17 Il est avant toute chose, et tout subsiste en lui.
18 Il est aussi la tête du corps, la tête de l'Église : c'est lui le commencement, le premier-né d'entre les morts, afin qu'il ait en tout la primauté.

[19] Car Dieu a jugé bon qu'habite en lui toute plénitude
[20] et que tout, par le Christ, lui soit enfin réconcilié, faisant la paix par le sang de sa Croix, la paix pour tous les êtres sur la terre et dans le ciel.

Ce texte est appelé *Hymne aux Colossiens*. Dans cet hymne est confessée la prééminence absolue du Christ dans l'ordre de la création, et son excellence dans l'ordre de la rédemption. Dans l'ordre de la grâce : il est la tête du corps (prééminence dans l'ordre du salut).

Colossiens 2, 9–10 [AELF] [grec]

[9] Car en lui, dans son propre corps, habite toute la plénitude de la divinité.
[10] En lui, vous êtes pleinement comblés, car il domine toutes les Puissances de l'univers.

Nous avons dit que le sens de la tête pour les hébreux c'est le principe de vie. Le Christ possède donc la vie de Dieu et il déverse cette vie sur les hommes pour se les associer, les associer à sa propre primauté.

Il est plein de grâce et de vérité et il contient en lui ce qu'il donne au corps. Ce qui nous fait vivre, dans l'ordre de la rédemption, vient de lui, de son humanité sanctifiée.

Colossiens 2, 18–19 [AELF] [grec]

[18] Ne vous laissez pas frustrer de votre récompense par ceux qui veulent vous humilier par un culte des anges et qui s'évadent dans des visions et se laissent vainement gonfler d'orgueil par des idées purement humaines.
[19] Ces gens-là ne sont pas en union avec la tête, avec Celui par qui tout le corps poursuit sa croissance en Dieu, grâce aux articulations et aux ligaments qui maintiennent sa cohésion.

On sent que les images de St Paul sont très concrètes. Il parle d'articulations, de ligaments. La grâce de la rédemption est diffusée dans le corps à partir de la tête ; elle est communiquée par les ligaments et articulations. Dans l'Église, ces articulations et ligaments sont

(1) l'enseignement de l'Évangile, les prédications de la vérité,

(2) les sacrements de l'Église,

(3) la succession apostolique.

On ne peut pas se passer des articulations, ni des ligaments. Nous avons besoin des autres. Nous ne pouvons aller tous seuls au Christ.

L'épître aux Éphésiens.

Éphésiens 1, 7–10 [AELF] [grec]

7 En lui, par son sang, nous avons la rédemption, le pardon de nos fautes. C'est la richesse de la grâce
8 que Dieu a fait déborder jusqu'à nous en toute sagesse et intelligence.
9 Il nous dévoile ainsi le mystère de sa volonté, selon que sa bonté l'avait prévu dans le Christ :
10 pour mener les temps à leur plénitude, **récapituler** toutes choses dans le Christ, celles du ciel et celles de la terre.

Un autre hymne ouvre l'épître aux Éphésiens et décrit les grâces dont Dieu nous a comblées pour sauver le monde. Il fait les affirmations suivantes :

(1) Le monde est déchu. Il y a cette nécessité du le salut. Nous devons être relevés.

(2) Ce salut est l'œuvre de Dieu lui-même, qui s'incarne.

(3) Comment le Christ va-t-il nous toucher par cette œuvre de restauration ?

(4) Il nous rassemble sous une seule tête, il nous récapitule – *recapitulare*

Éphésiens 2, 14–16 [AELF] [grec]

14 C'est lui, le Christ, qui est notre paix : des deux, le Juif et le païen, il a fait une seule réalité ; par sa chair crucifiée, il a détruit ce qui les séparait, le mur de la haine ;
15 il a supprimé les prescriptions juridiques de la loi de Moïse. Ainsi, à partir des deux, le Juif et le païen, il a voulu créer en lui un seul Homme nouveau en faisant la paix,
16 et réconcilier avec Dieu les uns et les autres en un seul corps par le moyen de la croix ; en sa personne, il a tué la haine.

Avec le Christ pour tête, en faisant partie de son corps c'est le destin de tous les hommes, juifs ou païens qui est concerné. Nous sommes tous invités à cette récapitulation.

Éphésiens 4, 11–13 ; 15–16 [AELF] [grec]

11 Et les dons qu'il a faits, ce sont les Apôtres, et aussi les prophètes, les évangélisateurs, les pasteurs et ceux qui enseignent.
12 De cette manière, les fidèles sont organisés pour que les tâches du ministère soient accomplies et que se construise le corps du Christ,
13 jusqu'à ce que nous parvenions tous ensemble à l'unité dans la foi et la pleine connaissance du Fils de Dieu, à l'état de l'Homme parfait, à la stature du Christ dans sa plénitude. [...]
15 Au contraire, en vivant dans la vérité de l'amour, nous grandirons pour nous élever en tout jusqu'à celui qui est la Tête, le Christ.
16 Et par lui, dans l'harmonie et la cohésion, tout le corps poursuit sa croissance, grâce aux articulations qui le maintiennent, selon l'énergie qui est à la mesure de chaque membre. Ainsi le corps se construit dans l'amour.

Si l'Église est un corps dont le Christ est la tête, c'est pour réaliser cette unité de la charité. La tête qui communique la vie même de Dieu par la communication de l'Évangile et les sacrements.

L'Église est l'Épouse. L'Église entre dans une alliance avec Dieu, mais sans se confondre avec lui. Ainsi l'Église est le corps du Christ mais n'est pas le Christ. L'image de l'époux et de l'épouse correspond bien à cette unité particulière. Une seule chair sans complètement fusionner.

1 Corinthiens 6, 15–17 [AELF] [grec]

15 Ne le savez-vous pas ? Vos corps sont les membres du Christ. Vais-je donc prendre les membres du Christ pour en faire les membres d'une prostituée ? Absolument pas !
16 Ne le savez-vous pas ? Celui qui s'unit à une prostituée ne fait avec elle qu'un seul corps. Car il est dit : Tous deux ne feront plus qu'un.
17 Celui qui s'unit au Seigneur ne fait avec lui qu'un seul esprit.

Éphésiens 5, 21–32 [AELF] [grec]

21 Par respect pour le Christ, soyez soumis les uns aux autres ;
22 les femmes, à leur mari, comme au Seigneur Jésus ;
23 car, pour la femme, le mari est la tête, tout comme, pour l'Église, le Christ est la tête, lui qui est le Sauveur de son corps.

[24] Eh bien ! puisque l'Église se soumet au Christ, qu'il en soit toujours de même pour les femmes à l'égard de leur mari.
[25] Vous, les hommes, aimez votre femme à l'exemple du Christ : il a aimé l'Église, il s'est livré lui-même pour elle,
[26] afin de la rendre sainte en la purifiant par le bain de l'eau baptismale, accompagné d'une parole ;
[27] il voulait se la présenter à lui-même, cette Église, resplendissante, sans tache, ni ride, ni rien de tel ; il la voulait sainte et immaculée.
[28] C'est de la même façon que les maris doivent aimer leur femme : comme leur propre corps. Celui qui aime sa femme s'aime soi-même.
[29] Jamais personne n'a méprisé son propre corps : au contraire, on le nourrit, on en prend soin. C'est ce que fait le Christ pour l'Église,
[30] parce que nous sommes les membres de son corps. Comme dit l'Écriture :
[31] À cause de cela, l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et tous deux ne feront plus qu'un.
[32] Ce mystère est grand : je le dis en référence au Christ et à l'Église.
[33] Pour en revenir à vous, chacun doit aimer sa propre femme comme lui-même, et la femme doit avoir du respect pour son mari.

St Paul utilise cette image du mariage pour parler de l'union de l'Église et du Christ. Comme une épouse qui forme une seule chair avec son mari, de la même manière, l'Église avec le Christ forme une seule chair. Mais cette unité n'implique pas la fusion. Il y a distinction entre Église et Christ, entre tête et corps. Dire qu'Église et Christ c'est tout un n'est pas complètement exact. Les actes de l'Église ne sont pas toujours des actes du Christ.

En philosophie, on peut distinguer trois types d'unité : l'union physique, morale et mystique. Pour l'Église, nous parlons d'une union mystique. L'Église et le Christ sont unis mystiquement, par les liens de la charité ; charité communiquée par le Christ. L'union entre le Christ et l'Église est donc supérieure à l'union de l'homme et de la femme.

CEC [CEC92, §796]

CEC 796 L'unité du Christ et de l'Église, Tête et membres du Corps, implique aussi la distinction des deux dans une relation personnelle. Cet aspect est souvent exprimé par l'image de l'époux et de l'épouse. Le thème du Christ Époux de l'Église a été préparé par les prophètes et annoncé par Jean-Baptiste (cf. Jean 3, 29). Le Seigneur s'est lui-même désigné comme " l'Époux " (cf. Marc 2, 19 ; cf. Matthieu 22, 1–14 ; 25, 1–13). L'apôtre présente l'Église et chaque fidèle, membre de son Corps, comme une Épouse " fiancée " au Christ Seigneur, pour n'être avec Lui qu'un seul Esprit (cf. 1 Corinthiens 6, 15–16 ; 2 Corinthiens 11, 2). Elle est l'Épouse immaculée

de l'Agneau immaculé (cf. Apocalypse 22, 17 ; Éphésiens 1, 4 ; 5, 27) que le Christ a aimée, pour laquelle Il s'est livré " afin de la sanctifier " (cf. Éphésiens 5, 26), qu'Il s'est associée par une alliance éternelle, et dont Il ne cesse de prendre soin comme de son propre Corps (cf. Éphésiens 5, 29) :

Voilà le Christ total, Tête et Corps, un seul formé de beaucoup. (...) Que ce soit la Tête qui parle, que ce soit les membres, c'est le Christ qui parle. Il parle en tenant le rôle de la Tête (*ex persona capitis*) ou bien en tenant le rôle du Corps (*ex persona corporis*). Selon ce qui est écrit : " Ils seront deux en une seule chair. C'est là un grand mystère, je veux dire en rapport avec le Christ et l'Église " (cf. Éphésiens 5, 31–32). Et le Seigneur lui- même dans l'Évangile : " Non plus deux, mais une seule chair " (cf. Matthieu 19, 6). Comme vous l'avez vu, il y a bien en fait deux personnes différentes, et cependant, elles ne font qu'un dans l'étreinte conjugale. (...) En tant que Tête il se dit " Époux ", en tant que Corps il se dit " Épouse " (S. Augustin, Psal. 74, 4 [auga][a]).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P22.HTM

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/dpv.htm

9.3.2.4 Synthèse

Essayons de synthétiser ce thème de l'Église corps mystique du Christ, dont le Christ est la tête. Il faut garder en tête 3 éléments. L'Église est un corps mystique. C'est une réalité complexe. Et, enfin, la capitalité du Christ pour l'Église.

Un corps mystique – L'Église est une communion avec Jésus. Le lien qui unit le Christ à la communauté des chrétiens est de nature ontologique. Il est concret, de la nature de l'être. C'est plus qu'un simple concept.

Cette chose qui nous unit, c'est la grâce. Quelque chose qui modifie substantiellement notre être. Nous sommes donc autre que ceux qui ne possèdent pas la grâce. Par exemple, la sainteté n'est pas juste une posture morale, c'est un changement concret, on est re-nés de l'Esprit. Quelque chose qui nous configure au Christ, qui fait de nous des autres Christs.

Nous formons un corps mystique et sommes liés les uns aux autres par cette grâce concrète. C'est ce qui explique que, lorsque l'on persécute un chrétien, on persécute le Christ. Pour ce qui est des non-chrétiens, St Thomas parle de l'humanité qui est dans l'Église en puissance (pas en acte). Les non-chrétiens sont donc aussi ordonnés au mystère de l'Église. Nul homme n'est étranger au Christ, venu pour sauver l'humanité.

Une seule réalité complexe – L'Église est le mystère de l'union des hommes à Dieu.

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §8.1] – ...

> Cette société organisée hiérarchiquement d'une part et le corps mystique d'autre part, l'ensemble discernable aux yeux et la communauté spirituelle, l'Église terrestre et l'Église enrichie des biens célestes ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin [...].
>
> source : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

On parle de théandricité de l'Église, qui est à la fois humaine et divine. Il y a communion de vie entre les deux.

Il n'est pas bon de distinguer le visible et l'invisible. Car l'invisible se donne toujours dans le visible. C'est la réalité sacramentelle de l'Église. Par exemple la charité vivante se manifeste. Elle se donne à voir.

La Capitalité du Christ. La source de la dimension communautaire est subordonnée à la primauté absolue du Christ. Il n'est pas simplement l'origine qui l'a créée, il est le principe qui la fait vivre jour après jour.

> **Matthieu 28, 20** [AELF] [grec]
>
> [20] Je suis avec vous jusqu'à la fin du monde.

Nous avons vu dans le chapitre sur la Christologie que le Verbe assume l'humanité, par la grâce de l'union hypostatique. L'humanité qui s'unit au Verbe, c'est le Christ. Une première conséquence est que l'humanité du Christ est comblée de sainteté. Il bénéficie d'une sainteté unique, cette plénitude de la grâce sanctifiante des vertus et des dons. L'Esprit Saint habite l'humanité du Christ. Et enfin, avec la grâce capitale, le Christ a la capacité à diffuser cette sainteté à toute l'humanité, le corps de l'Église, le corps ecclésial. Ces grâces ont été détaillées dans la section 8.5.2, page 287.

Le cardinal Journet parle de l'économie chrétienne, l'économie du Christ nous est communiquée par le toucher de Dieu. Dieu pose des gestes qui réalisent le salut des hommes. L'Église continue de parler la parole du Christ et continue le toucher de Dieu par les sacrements.

9.3.3 L'Église est le temple de l'Esprit

Le Christ et l'Esprit Saint sont inséparables. Les personnes divines ne forment qu'un seul Dieu, ils sont consubstantiels. Leurs missions sont également conjointes, ordonnées l'une à l'autre. Le Fils prend l'humanité, c'est sa mission ; par là, il peut communiquer l'Esprit Saint qui sanctifie les hommes. L'Esprit Saint est à l'œuvre dans la génération du Christ et sa sanctification. Il participe à l'annonce à Marie, ensuite l'Esprit Saint habite le Christ qui est plein de grâce, etc.

L'édification de l'Église est une œuvre conjointe du Fils et de l'Esprit Saint. Ce que l'on approprie plus particulièrement à l'Esprit Saint est la diffusion dans le temps tandis que l'espace du salut du Christ est la sanctification du monde.

9.3.3.1 L'Église, temple de l'Esprit Saint dans l'Écriture

La signification du Temple dans l'Ancien Testament. Dans l'Ancien Testament le temple a une double signification

(1) un signe sensible, la présence effective de Dieu. Cela renvoie d'abord à l'ancêtre du temple de Jérusalem : l'arche, la tente de la rencontre, puis le temple de Jérusalem, qui abrite l'arche qui, elle-même, abrite la présence de Dieu. Signe sensible de la présence de Dieu

(2) mais le signe sensible commence aussi à être relativisé par les prophètes : il aspire à être présent au milieu de nous. Changer notre cœur de pierre en cœur de chair. Après l'exil, le temple serait aussi le peuple lui-même qui abrite la présence de Dieu

Le Temple dans la prédication de Jésus. On retrouve le thème du temple dans la prédication de Jésus. Il annonce d'une part la caducité du temple, sa destruction, et d'autre part, l'avènement d'un temple nouveau.

En ce qui concerne la destruction du temple bâtiment, dans l'Évangile, Jésus entretient un rapport un peu complexe avec ce temple. D'un certain côté, il le respecte ; il y est présenté à sa naissance ; il s'y rend pour les grandes fêtes, il y dénonce les marchands, il y prêche. Mais, devant les juifs observant la pureté du culte, devant les marchands, Jésus se met en colère et annonce la destruction du temple.

Il annonce dans St Jean, qu'il va édifier un temple nouveau. Chez St Marc, on a la précision "non pas fait de main d'homme". Ces paroles seront retenues à charge contre lui.

> **Jean 2, 19** [AELF] [grec]
>
> 19 Jésus leur répondit : « Détruisez ce sanctuaire, et en trois jours je le relèverai. »

> **Marc 14, 58** [AELF] [grec]
>
> 58 « Nous l'avons entendu dire : "Je détruirai ce sanctuaire fait de main d'homme, et en trois jours j'en rebâtirai un autre qui ne sera pas fait de main d'homme." »

Il annonce aussi cette fin du temple à la Samaritaine :

Jean 4, 21 [AELF] [grec]

[21] Jésus lui dit : « Femme, crois-moi : l'heure vient où vous n'irez plus ni sur cette montagne ni à Jérusalem pour adorer le Père. »

Au moment même où Jésus remet l'esprit, le voile du temple se déchire. Dieu n'est plus là. Le temple, le signe physique du temple, a fini de remplir son rôle : il perd son caractère sacré. Ce qui devient sacré c'est autre chose : le Christ ressuscité.

En 70, le temple sera détruit par les romains, la caste sacerdotale perdra définitivement son office et son statut. L'annonce de la construction d'un nouveau temple s'accomplira : le corps du Christ, l'Église. Son humanité est le nouveau temple, de laquelle nous sommes rendus participants.

9.3.3.2 La signification théologique du Thème

On peut retrouver plusieurs sens, plusieurs signes, derrière ce thème du temple.

La progressivité de l'édification. Comme pour l'analogie du corps, l'image du temple peut être appréhendée à travers la diversité des parties. Mais celle du temple réalisé peut être d'abord une édification progressive. Dans un édifice, les pierres s'ajustent les unes aux autres. Il y a, en particulier, une pierre importante, qui tient les autres : la pierre d'angle.

Actes des apôtres 4, 11 [AELF] [grec]

[11] Ce Jésus est la pierre méprisée de vous, les bâtisseurs, mais devenue la pierre d'angle.

Le rôle de l'Esprit Saint. Le thème du temple nous fait percevoir le rôle de l'Esprit Saint dans l'Église. D'abord, l'Esprit Saint est comme celui qui agit, qui est source de vie, pour chaque pierre et pour l'édifice entier, le principe intérieur de l'Église qui vivifie l'Église, qui habite l'Église. L'Esprit Saint est comme l'âme de l'Église. L'âme de ce corps qu'est l'Église.

Le cardinal Journet dit que l'Esprit Saint est l'âme incréée de l'Église. L'âme créée de l'Église c'est la charité.

Qu'est-ce qu'un saint ? Quelqu'un qui a en lui des dispositions particulières créées par la grâce (charité, foi, espérance, ...) et parce qu'il a cela, il est rendu capable d'accueillir Dieu en la personne du Saint-Esprit. Ce qui se passe pour un se passe aussi à l'échelle de l'Église.

Le culte spirituel. Le thème du temple permet de mettre l'accent sur le culte spirituel rendu à Dieu. Ce qui importe en vérité c'est de faire de notre corps comme

un temple à la gloire de Dieu. Ici Ste Élisabeth de la Trinité témoigne, à la suite de St Paul :

Élisabeth de la Trinité – *Sœur Élisabeth de la Trinité 1880-1906 : souvenirs* [Éli27, chap. VII Le Noviciat, p. 99] –

Je vais vous donner mon "secret" : pensez à ce Dieu qui habite en vous, dont vous êtes le temple (cf. 1 Corinthiens 3, 16), c'est saint Paul qui parle ainsi, nous pouvons le croire. Petit à petit, l'âme s'habitue à vivre en sa douce compagnie, elle comprend qu'elle porte en elle un petit Ciel où le Dieu d'amour a fixé son séjour. Alors c'est comme une atmosphère divine en laquelle elle respire.

source : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k97493184/f151.item

Si nous allons dans les Églises, c'est ultimement pour offrir ce culte, offrir nos vies.

9.3.3.3 L'Esprit Saint et les charismes dans l'Église

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §12.2]

Mais le même Esprit Saint ne se borne pas à sanctifier le Peuple de Dieu par les sacrements et les ministères, à le conduire et à lui donner l'ornement des vertus, il distribue aussi parmi les fidèles de tous ordres, « répartissant ses dons à son gré en chacun » (cf. 1 Corinthiens 12, 11), les grâces spéciales qui rendent apte et disponible pour assumer les diverses charges et offices utiles au renouvellement et au développement de l'Église, suivant ce qu'il est dit : « C'est toujours pour le bien commun que le don de l'Esprit se manifeste dans un homme » (cf. 1 Corinthiens 12, 7). Ces grâces, des plus éclatantes aux plus simples et aux plus largement diffusées, doivent être reçues avec action de grâce et apporter consolation, étant avant tout ajustées aux nécessités de l'Église et destinées à y répondre. Mais les dons extraordinaires ne doivent pas être témérairement recherchés ; ce n'est pas de ce côté qu'il faut espérer présomptueusement le fruit des œuvres apostoliques ; c'est à ceux qui ont la charge de l'Église de porter un jugement sur l'authenticité de ces dons et sur leur usage bien ordonné. C'est à eux qu'il convient spécialement, non pas d'éteindre l'Esprit, mais de tout éprouver pour retenir ce qui est bon (cf. 1 Thessaloniciens 5, 12 ; 19–21).

source : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

Dans l'Église, il faut faire la distinction entre deux catégories de grâce. La sainteté qui est une grâce personnelle d'une part et la grâce charismatique d'autre part.

Cette grâce charismatique est une grâce qui est donnée, non pas pour la sainteté

personnelle, mais pour le bien commun. Elle peut servir pour notre sainteté, mais elle est faite pour le bien commun. Ainsi, il ne faut pas confondre la grâce de la sainteté avec le charisme. Avoir le charisme ne veut pas dire qu'on est saint. Il y a des contre-exemples importants. Ne pas confondre les qualités avec la sainteté.

CEC [CEC92, §799]

CEC 799 Extraordinaires ou simples et humbles, les charismes sont des grâces de l'Esprit Saint qui ont, directement ou indirectement, une utilité ecclésiale, ordonnés qu'ils sont à l'édification de l'Église, au bien des hommes et aux besoins du monde.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P22.HTM

CEC [CEC92, §800]

CEC 800 Les charismes sont à accueillir avec reconnaissance par celui qui les reçoit, mais aussi par tous les membres de l'Église. Ils sont, en effet, une merveilleuse richesse de grâce pour la vitalité apostolique et pour la sainteté de tout le Corps du Christ ; pourvu cependant qu'il s'agisse de dons qui proviennent véritablement de l'Esprit Saint et qu'ils soient exercés de façon pleinement conforme aux impulsions authentiques de ce même Esprit, c'est-à-dire selon la charité, vraie mesure des charismes (cf. 1 Corinthiens 13).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P22.HTM

CEC [CEC92, §801]

CEC 801 C'est dans ce sens qu'apparaît toujours nécessaire le discernement des charismes. Aucun charisme ne dispense de la référence et de la soumission aux Pasteurs de l'Église. " C'est à eux qu'il convient spécialement, non pas d'éteindre l'Esprit, mais de tout éprouver pour retenir ce qui est bon " (LG[a] 12), afin que tous les charismes coopèrent, dans leur diversité et leur complémentarité, au " bien commun " (cf. 1 Corinthiens 12, 7) (cf. LG 30 ; CL 24).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P22.HTM

[a] https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

9.3.4 L'Église comme Peuple de Dieu

9.3.4.1 L'Église comme nouveau Peuple de Dieu – *Lumen Gentium* 9

Éléments de théologie biblique.

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §9.1]

À toute époque, à la vérité, et en toute nation, Dieu a tenu pour agréable quiconque le craint et pratique la justice (cf. Actes des apôtres 10, 35). Cependant le bon vouloir de Dieu a été que les hommes ne reçoivent pas la sanctification et le salut séparément, hors de tout lien mutuel ; il a voulu en faire un peuple qui le connaîtrait selon la vérité et le servirait dans la sainteté. C'est pourquoi il s'est choisi Israël pour être son peuple avec qui il a fait alliance et qu'il a progressivement instruit, se manifestant, lui-même et son dessein, dans l'histoire de ce peuple et se l'attachant dans la sainteté. Tout cela cependant n'était que pour préparer et figurer l'Alliance Nouvelle et parfaite qui serait conclue dans le Christ, et la révélation plus totale qui serait transmise par le Verbe de Dieu lui-même, fait chair. « Voici venir les jours, dit le Seigneur, où je conclurai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une Alliance Nouvelle... Je mettrai ma loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors, je serai leur Dieu et eux seront mon peuple. Tous me connaîtront du plus petit jusqu'au plus grand, dit le Seigneur » (cf. Jérémie 31, 31–34). Cette alliance nouvelle, le Christ l'a instituée : c'est la Nouvelle Alliance dans son sang (cf. 1 Corinthiens 11, 25), il appelle la foule des hommes de parmi les Juifs et de parmi les Gentils, pour former un tout non selon la chair mais dans l'Esprit et devenir le nouveau Peuple de Dieu. Ceux, en effet, qui croient au Christ, qui sont « re-nés » non d'un germe corruptible mais du germe incorruptible qui est la parole du Dieu vivant (cf. 1 Pierre 1, 23), non de la chair, mais de l'eau et de l'Esprit Saint (cf. Jean 3, 5–6), ceux-là constituent finalement « une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis, ceux qui autrefois n'étaient pas un peuple étant maintenant le Peuple de Dieu » (cf. 1 Pierre 2, 9–10).

source : `https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html`

On voit ici que la notion de peuple de Dieu englobe ceux qui cherchent la vérité, qui craignent Dieu et qui pratiquent la justice.

On voit aussi la spécificité du peuple d'Israël qui est le seul à avoir cette singularité. Ce n'est pas en leur propre vertu, mais c'est Dieu qui a rassemblé ce peuple. On parle pour Israël "du peuple" et pour les autres peuples, "des nations". Avec le Christ, le nouveau peuple de Dieu, c'est l'agrégation à ceux du peuple d'Israël qui ont cru au Christ, de tous ceux qui croient au Christ. Il y a toute une théologie contemporaine, surtout à partir du concile Vatican II sur la place du mystère d'Israël dans le mystère de l'Église.

Les caractéristiques du Peuple de Dieu.

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §9.2]

Ce peuple messianique a pour chef le Christ, « livré pour nos péchés, ressuscité pour notre justification » (cf. Romains 4, 25), possesseur désormais du Nom qui est au-dessus de tout nom et glorieusement régnant dans les cieux. Le statut de ce peuple, c'est la dignité et la liberté des fils de Dieu, dans le cœur de qui, comme dans un temple, habite l'Esprit Saint. Sa loi, c'est le commandement nouveau d'aimer comme le Christ lui-même nous a aimés (cf. Jean 13, 34). Sa destinée enfin, c'est le Royaume de Dieu, inauguré sur la terre par Dieu même, qui doit se dilater encore plus loin jusqu'à ce que, à la fin des siècles, il reçoive enfin de Dieu son achèvement, lorsque le Christ notre vie sera apparu (cf. Colossiens 3, 4) et que « la création elle-même sera affranchie de l'esclavage de la corruption pour connaître la glorieuse liberté des enfants de Dieu » (cf. Romains 8, 21). C'est pourquoi ce peuple messianique, bien qu'il ne comprenne pas encore effectivement l'universalité des hommes et qu'il garde souvent les apparences d'un petit troupeau, constitue cependant pour tout l'ensemble du genre humain le germe le plus sûr d'unité, d'espérance et de salut. Établi par le Christ pour communier à la vie, à la charité et à la vérité, il est entre ses mains l'instrument de la Rédemption de tous les hommes ; au monde entier il est envoyé comme lumière du monde et sel de la terre (cf. Matthieu 5, 13–16).

source : `https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html`

On retrouve beaucoup d'éléments dans ce texte. Ce peuple, comme il existe, a une loi et cette loi c'est la charité. La charité qui est source de l'amour entre nous et avec Dieu. On retrouve aussi des éléments du thème du royaume de Dieu. Notre destinée est particulière en ce sens qu'elle comporte quelque chose qui est déjà commencé, qui est en germe, qui n'est pas encore accompli et s'accomplira à la fin des temps. C'est la logique de l'espérance.

Enfin, ce peuple, même s'il apparaît comme un petit troupeau est absolument nécessaire car c'est par lui et à travers lui que Dieu veut accroître son règne sur la terre. Malgré les limites ou le péché de ses membres. On retrouve cette idée dans le testament spirituel de Benoît XVI.

Benoît XVI – *Testament spirituel* [b16] –

Jésus-Christ est vraiment le chemin, la vérité et la vie – et l'Église, avec toutes ses insuffisances, est vraiment son corps.

source : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/elezione/documents/testamento-spirituale-bxvi.html

Nous reviendrons sur cette problématique : comment l'Église peut communiquer la sainteté alors que, manifestement, tous ses membres ne sont pas des saints. Il faut toujours distinguer ce que le philosophe Jacques Maritain appelle *le personnel de l'Église*, qui est bien souvent pas très saint, de l'Église, qui elle-même, est sainte et immaculée.

L'universalité du Peuple de Dieu.

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §9.3]

Et tout comme l'Israël selon la chair cheminant dans le désert reçoit déjà le nom d'Église de Dieu (cf. Néhémie 13, 1 ; Nombres 20, 4 ; Deutéronome 23) ainsi le nouvel Israël qui s'avance dans le siècle présent en quête de la cité future, celle-là permanente (cf. He 13, 14), est appelé lui aussi : l'Église du Christ (cf. Matthieu 16, 18) : c'est le Christ, en effet, qui l'a acheté de son sang (cf. Actes des apôtres 20, 28), empli de son Esprit et pourvu des moyens adaptés pour son unité visible et sociale. L'ensemble de ceux qui regardent avec la foi vers Jésus, auteur du salut, principe d'unité et de paix, Dieu les a appelés, il en a fait l'Église, pour qu'elle soit, pour tous et pour chacun, le sacrement visible de cette unité salutaire. Destinée à s'étendre à toutes les parties du monde, elle prend place dans l'histoire humaine, bien qu'elle soit en même temps transcendante aux limites des peuples dans le temps et dans l'espace. Marchant à travers les tentations, les tribulations, l'Église est soutenue par la vertu de la grâce de Dieu, à elle promise par le Seigneur pour que, du fait de son infirmité charnelle, elle ne défaille pas à la perfection de sa fidélité mais reste de son Seigneur la digne Épouse, se renouvelant sans cesse sous l'action de l'Esprit Saint jusqu'à ce que, par la croix, elle arrive à la lumière sans couchant.

source : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

Ce texte est très riche et peut nourrir des oraisons et notre amour de l'Église, ce peuple qui ne défaille pas, qui malgré la défaillance de certains de ces membres, comme peuple, ne défaille pas et assure ce pèlerinage dans l'histoire, de telle sorte qu'à la fin il y aura une restauration.

9.3.4.2 Un peuple messianique – *Lumen Gentium* 10

Lumen Gentium 10, probablement une des mises en lumière du concile Vatican II les plus importantes. Ce que veut dire être un messie, un baptisé dans l'Église.

Un Peuple de prêtres, de prophètes et de rois – *Lumen Gentium* 10 §1.

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §10.1]

Le Christ Seigneur, grand prêtre d'entre les hommes (cf. Hébreux 5, 1–5) a fait du peuple nouveau « un Royaume, des prêtres pour son Dieu et Père » (cf. Apocalypse 1, 6 ; 5, 9–10). Les baptisés, en effet, par la régénération et l'onction du Saint-Esprit, sont consacrés pour être une demeure spirituelle et un sacerdoce saint, de façon à offrir, par toutes les activités du chrétien, autant d'hosties spirituelles, en proclamant les merveilles de celui qui, des ténèbres, les a appelés à son admirable lumière (cf. 1 Pierre 2, 4–10). C'est pourquoi tous les disciples du Christ, persévérant dans la prière et la louange de Dieu (cf. Actes des apôtres 2, 42–47), doivent s'offrir en victimes vivantes, saintes, agréables à Dieu (cf. Romains 12, 1), porter témoignage du Christ sur toute la surface de la terre, et rendre raison, sur toute requête, de l'espérance qui est en eux d'une vie éternelle (cf. 1 Pierre 3, 15).

source : `https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html`

Ce texte dit que l'Église est un peuple messianique. Messie est un mot hébreu traduit en grec par Christ et en français par *oint*. L'Église est donc un peuple consacré par une onction. Dans l'Ancien Testament, il y a trois types d'onctions : l'onction sacerdotale (pour les prêtres), l'onction royale (pour les rois) et de manière un peu plus complexe l'onction pour les prophètes, par exemple lorsque Élie oint Élisée.

1 Rois 19, 16 [AELF] [hébreu]

16 puis tu consacreras Jéhu, fils de Namsi, comme roi d'Israël ; et tu consacreras Élisée, fils de Shafath, d'Abel-Mehola, comme prophète pour te succéder.

À partir du Nouveau Testament, il y a le Christ, Jésus, le fils, qui dans son baptême se révèle à nous comme le prêtre, comme le prophète et enfin comme le roi. Il récapitule, c'est-à-dire qu'il rassemble, sur sa tête la triple onction prophétique, royale et sacerdotale. Par le baptême, nous-même, nous avons part au Christ, nous sommes nous-même consacrés (Christ, messie, oint). Et nous sommes revêtus, nous aussi, comme le Christ, de cette triple onction prophétique, royale, sacerdotale.

Chacun d'entre nous est prêtre, prophète et roi. Mais qu'est-ce que cela veut dire ?

Être prêtre c'est s'offrir en victime vivante, sainte, agréable à Dieu. L'office d'un prêtre, son travail, sa mission, c'est d'offrir, de s'offrir. Comme baptisés, nous sommes capables de nous offrir à Dieu, comme le Christ l'a fait, comme *autant d'hosties spirituelles* comme dit le texte. Nous pouvons offrir notre vie comme autant d'hosties spirituelles.

Nous sommes aussi prophètes. Le prophète parle la parole de Dieu. Il annonce le Christ ressuscité. Le texte précise qu'il nous appartient de *porter témoignage du Christ sur toute la surface de la terre, et rendre raison, sur toute requête, de l'espérance qui est en [nous].* Être prophète c'est annoncer le Christ.

1 Pierre 3, 15 [AELF] [grec]

15 [...] Soyez prêts à tout moment à présenter une défense devant quiconque vous demande de rendre raison de l'espérance qui est en vous ;

Nous sommes enfin des rois. Cela apparaît en filigrane dans le texte. Le roi est quelqu'un qui conduit une communauté à sa perfection, le bien commun. Nous sommes des rois car nous avons capacité à nous conduire et à conduire ceux qui nous sont confiés vers Dieu.

Être par le baptême, prêtre, prophète et roi, c'est ce que les théologiens appellent le sacerdoce commun. On parle de sacerdoce, car c'est s'offrir à Dieu qui est le plus important.

Le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel – *Lumen Gentium* 10 §2.

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §10.2]

Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, qui ont entre eux une différence essentielle et non seulement de degré, sont cependant ordonnés l'un à l'autre : l'un et l'autre, en effet, chacun selon son mode propre, participent de l'unique sacerdoce du Christ. Celui qui a reçu le sacerdoce ministériel jouit d'un pouvoir sacré pour former et conduire le peuple sacerdotal, pour faire, dans le rôle du Christ, le sacrifice eucharistique et l'offrir à Dieu au nom du peuple tout entier ; les fidèles eux, de par le sacerdoce royal qui est le leur, concourent à l'offrande de l'Eucharistie et exercent leur sacerdoce par la réception des sacrements, la prière et l'action de grâces, le témoignage d'une vie sainte, leur renoncement et leur charité effective.

source : `https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html`

Ce texte a donné lieu à une littérature extrêmement importante. On parle du deuxième sacerdoce : d'un côté le sacerdoce commun et de l'autre le sacerdoce ministériel ou hiérarchique. C'est le sacerdoce exercé par nos évêques et par les prêtres. Ils sont

revêtus de ce sacerdoce hiérarchique. Tous les deux, commun et ministériel découlent du sacerdoce du Christ. Ils sont différents mais ordonnés l'un à l'autre. L'un est fait pour l'autre.

Reprenons le mouvement du salut, de l'économie du salut, cet *exitus-reditus*. Le Père envoie le Fils, qui communique l'Esprit Saint aux hommes. Enfin rassemblés dans l'Esprit Saint, ils retournent vers le Père.

Pour revenir vers Dieu, il faut exercer son sacrifice baptismal, c'est-à-dire s'offrir à Dieu. Mais pour s'offrir, il faut avoir reçu les biens qui viennent de Dieu. Le Christ a mis à part certains hommes qui posent quelques gestes qui aident aux hommes à s'offrir eux-mêmes.

On peut ainsi mieux comprendre la place de chacun, dans le mystère de l'Église et dans le monde. Dans l'Église, les prêtres ont la charge d'enseigner, d'exercer les sacrements, etc, pour que les baptisés puissent tenir leur place dans le monde et avoir une vie sainte dans le monde.

Le cardinal Journet développe beaucoup ce thème dans son livre "Le traité de l'Église".

Charles Journet – *Le Traité de l'Église* [Jou57, chap. V §III.5 concl., chap. VII §II, Ann I §6] –

L'Évangile, pénétré dans sa profondeur, manifeste les pouvoirs hiérarchiques d'ordre et de juridiction, d'où naît l'Église, qui est le lieu de la grâce sacramentelle et orientée. Les grandeurs de hiérarchie sont au service des grandeurs de sainteté. L'ordre juridictionnel, si nécessaire, si divin qu'il soit, n'est pas ce qu'il y a de meilleur et de plus divin dans l'Église ; il tire toute sa grandeur de sa destination, qui est de servir l'amour.

[...]

Les grandeurs de hiérarchie sont au service des grandeurs de sainteté. Elles doivent donc être saintes à leur tour. Non pas d'une sainteté formelle, terminale ; mais d'une sainteté tendancielle, ministérielle ou instrumentale. Elles sont saintes non pas directement et en propre ; mais indirectement et par référence à la sainteté : à la manière dont on dit qu'une région, une alimentation sont saines parce qu'elles favorisent la santé.

Les pouvoirs hiérarchiques comprennent les pouvoirs d'ordre et les pouvoirs de juridiction.

[...]

Les grandeurs de hiérarchie de l'Église passeront ; les grandeurs de sainteté de l'Église ne passeront pas.

source : `http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/8supplementneohomisteeglise.htm`

Pour Journet, les grandeurs de hiérarchies sont donc subordonnées aux grandeurs de sainteté. Ce qui compte ultimement, c'est la sainteté.

9.4 L'Église sacrement de la communion – Définition réelle du mystère de l'Église (Vatican II)

9.4.1 Contexte de la définition réelle du mystère de l'Église

Nous allons essayer d'aborder une partie un peu plus abstraite, la définition même de l'Église, par l'Église, dans le concile Vatican II.

Quelques éléments de contexte. Nous avons commencé par donner des définitions réelles de l'Église, à travers ces images, les symboles royaume, temple, peuple. Maintenant, nous allons tâcher, à la suite du concile, de trouver des concepts pour définir, caractériser l'Église. Ces concepts sont construits à travers les images et thèmes déjà abordés.

On dit que le concile Vatican II est né dans une ambiance spirituelle particulière. On a parlé d'*éveil de l'Église*. C'était la première fois dans toute son histoire que l'Église a cherché à se définir elle-même, à dire qui elle était. C'est ce que contient la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium*.

Reprenons le premier numéro de cette constitution sur l'Église.

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §1]

L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain [...]

source : `https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html`

C'est le premier texte de tout le concile. C'est l'Église qui dit "je suis". Essayons dans cette partie de comprendre cette définition pour saisir ce que veut dire "le signe et l'instrument de l'union et de l'unité". Nous verrons d'abord ce que veut être le sacrement, ce qu'il veut dire, ce qu'il signifie. Puis le sens de cette communion, de cette union à Dieu, de cette unité du genre humain. Enfin, nous chercherons à articuler les deux concepts : que veut-on dire quand on dit que l'Église est sacrement de la communion ?

9.4.2 La sacramentalité de l'Église

9.4.2.1 La sacramentalité en général

Le terme *sacrement* ne doit pas être employé ici dans un sens étroit. Sacrement en français vient du latin *sacramentum* qui traduit un mot grec : *mysterion* μυστήριον. Donc le mot sacrement veut dire la même chose que mystère.

Ce terme rend compte d'un ensemble de réalités qui débordent très largement ce qu'on appelle habituellement les sept sacrements. Ainsi, l'Église est sacrement, la parole de Dieu est sacrement, un baptisé est sacrement, etc.

En effet, ce mot de sacrement exprime l'idée que la révélation de Dieu possède toujours un double aspect de vérité et de réalité. Dieu se révèle aux hommes mais il se révèle toujours sous deux aspects qu'on peut distinguer : (1) aspect de vérité lié à la parole et (2) aspect de réalité lié au geste.

Ainsi Dieu ne se contente pas de parler, il donne aussi des choses.

Il se communique par la parole et par des moyens adaptés, il pose des gestes pour que l'homme puisse le recevoir.

Ces deux aspects doivent être distingués et ordonnés l'un à l'autre. Le mot sacrement associe entre eux ces deux éléments. Dieu parle, afin d'être reçu par nous. Et, afin d'être reçu par nous, il pose des gestes. C'est la logique des sacrements. Un sacrement allie toujours deux choses (cf. hylémorphisme : une parole et un geste. La parole indique ce que produit le geste. Et le geste produit la réalité.

Prenons le cas du baptême. Le prêtre ou le diacre dit "je te baptise", et, de la main, il verse de l'eau. Quand Dieu se révèle, c'est toujours de cette manière-là.

L'Église sera en quelque sorte aussi un sacrement. Il y aura en elle quelque chose de la vérité et quelque chose de la réalité. Elle est à la fois signe et instrument.

9.4.2.2 L'Église comme sacrement

Reprenons à nouveau le premier point de *Lumen Gentium* qui décrit le but de la Constitution sur l'Église :

> **Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §1]**
>
> L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain, elle se propose de mettre dans une plus vive lumière, pour ses fidèles et pour le monde entier, en se rattachant à l'enseignement des précédents Conciles, sa propre nature et sa mission universelle.
>
> source : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

On retrouve nos différents éléments. Tout d'abord la nature sacramentelle de l'Église. L'Église propose de mettre en avant sa propre nature : elle est sacrement.

Ensuite l'Église est sacrement *in Christo*. Le Christ est le sacrement des sacrements, car le Christ est Dieu qui s'unit à l'humanité afin d'enseigner et de toucher les hommes par des gestes. Et il donne le geste ultime, l'offrande de sa vie sur la croix. L'Église, sacrement en Christ, est, d'une certaine manière, comme le Christ. Le Christ est le sacrement, le signe et la vie divine en source. L'Église l'est aussi, en tant qu'elle est communiquée aux hommes.

Enfin, l'Église est définie comme signe et instrument du Christ ressuscité.

Le terme sacrement est un terme analogique. Des réalités différentes mais qui s'assemblent. Le premier analogue est le Christ. Le second analogue est l'Église. Il y a ensuite d'autres analogues, comme les sacrements.

9.4.3 L'Église comme communion

L'Église comme sacrement est donc comme le signe et l'instrument. Mais de quoi est-elle le signe, et de quoi est-elle l'instrument ? Qu'est-ce que l'Église signifie et que permet-elle de réaliser ?

Le concile dit que l'Église est "à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain".

9.4.3.1 De la Charité comme fondement de la communion

De quelle unité parlons-nous ? D'une simple bienveillance de Dieu envers nous, ou entre nous ? La bienveillance ne suffit pas pour constituer l'amitié ; il faut aussi qu'il y ait réciprocité d'amour, car un ami est l'ami de celui qui est lui-même son ami. Or, une telle bienveillance mutuelle est fondée sur une certaine communication (*communicatio*). Donc, puisqu'il y a une certaine communication (*communicatio*) de l'homme avec Dieu du fait qu'il nous communique (*communicare*) sa béatitude, il faut qu'une certaine amitié se fonde sur cette communication (*communicatio*).

Thomas conclut sa question 23 dans la *Somme Théologique Secunda Pars*, La nature de la charité, article 1 La charité est-elle une amitié :

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, II^{a}-II^{ae} q. 23, a. 1, resp.]

D'après Aristote ce n'est pas un amour quelconque qui a raison d'amitié, mais seulement l'amour qui s'accompagne de bienveillance, celui qui implique que nous voulons du bien à ceux que nous aimons. Si, au lieu de vouloir le bien des réalités aimées nous recherchons pour nous ce qu'elles ont de bon, quand nous disons par exemple aimer le vin, ou le cheval, etc., ce n'est plus un amour d'amitié, mais un amour de convoitise ; il serait en effet ridicule de dire de quelqu'un qu'il a de l'amitié pour du vin ou pour un cheval.

Cependant, la bienveillance ne suffit pas pour constituer l'amitié ; il faut de plus qu'il y ait réciprocité d'amour, car un ami est l'ami de celui qui est lui-même son ami. Or, une telle bienveillance mutuelle est fondée sur une certaine communication.

Donc, puisqu'il y a une certaine communication de l'homme avec Dieu du fait que celui-ci nous rend participants de sa béatitude, il faut qu'une certaine amitié se fonde sur cette communication. C'est au sujet de celle-ci que S. Paul dit (cf. 1 Corinthiens 1, 9) : " Il est fidèle, le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion de son Fils. " Il est donc évident que la charité est une amitié de l'homme pour Dieu.

Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in VIII Ethic., non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis, sicut dicimur amare vinum aut equum aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiae, sed

cuiusdam concupiscentiae, ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur I ad 1 Corinthiens 1, fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem filii eius. *Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum.*

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/3sommetheologique2a2ae.htm#_Toc123313707

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth3023.html#39727

Pour St Thomas, la perfection de la charité, c'est l'amitié.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, II^a-II^{ae} q. 23, a. 1, s.c.]

On lit en Jean 15, 15 " je ne vous appellerai plus serviteurs, mais amis. " Or cela n'était dit aux disciples qu'au titre de la charité. Celle-ci est donc bien une amitié.

Sed contra est quod Jean 15 dicitur, iam non dicam vos servos, sed amicos meos. Sed hoc non dicebatur eis nisi ratione caritatis. Ergo caritas est amicitia.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/3sommetheologique2a2ae.htm#_Toc123313707

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth3023.html#39726

Tout amour est appelé à se parfaire dans l'amitié, qui appelle la réciprocité. Il y a une certaine perfection.

Pour Dieu, pour qu'il y ait une réciprocité, il faut une certaine égalité. Mais nous ne sommes pas égaux à Dieu. Dieu nous communique donc de quoi nous élever pour devenir ses amis.

L'amitié articule trois éléments :

- le faire-part : Dieu se communique à nous, il nous donne la béatitude, la vision de Dieu.
- le prend-part : l'homme accueille Dieu car Dieu a tout préparé pour cet accueil : il a donné sa grâce, les vertus théologales, etc.
- la béatitude communiquée est reçue et crée la relation : c'est cela la charité.

9.4.3.2 La communion ecclésiale

Pour ce qui est de l'Église, cette notion se décline selon le même schéma :

- faire part : Dieu communique le salut aux hommes ;
- prendre part : les hommes accueillent ce salut ;
- cette relation de la communauté des hommes vers Dieu c'est l'Église.

9.4.4 L'Église comme sacrement de la communion

Comment articuler maintenant ces deux notions ? Nous arrivons au cœur de la définition du mystère de l'Église. Nous avons dit auparavant que "Le Christ est le sacrement, le signe et la vie divine en source. L'Église l'est aussi, en tant qu'elle est communiquée aux hommes."

Ainsi, le Christ est sacrement de la vie divine en source, et l'Église le sacrement de la vie divine communiquée. Tout ceci semble très théorique. Mais comment articuler la vie sacramentelle et la réalité de communion de l'Église ?

Le modèle de l'Eucharistie. On peut raisonner à partir du mystère de l'Eucharistie. Dans *Méditation sur l'Église* [Lub53], le cardinal de Lubac proposait la formule "l'Eucharistie fait l'Église et l'Église fait l'Eucharistie". Essayons donc de comprendre le sens de ce sacrement de l'Eucharistie pour ensuite mieux comprendre celui de l'Église.

Le sacrement de l'Eucharistie implique les espèces du pain et du vin. À nouveau, on distingue trois dimensions :

(1) Le signe même : ce qu'on voit quand on lève les yeux, après les paroles de consécration. On voit du pain et du vin. Avec les yeux de la foi, on peut voir que sous les espèces, sous les apparences, il y a le Christ, lui-même, ressuscité.

(2) Le signe est le moyen d'une présence : celle du Christ lui-même.

(3) La présence du Christ, dans le sacrement, pour qu'on puisse le recevoir et qu'il vivifie en nous la grâce du baptême, la charité.

On retrouve donc ces trois étages : (1) le signe, (2) pour la présence du Christ et (3) pour qu'il opère en nous, que nous recevions la charité.

Appliquons maintenant ce schéma au mystère de l'Église.

Comme l'Eucharistie,

- L'Église est signe visible en tant qu'elle existe dans le monde. Elle se voit, à la manière du pain et du vin.
- Ce signe est aussi l'instrument de quelque chose. Il est instrument du salut. À travers ce signe, cette Église, il y a des choses qui permettent à Dieu lui-même d'être présent au cœur-même de ceux qui sont dans cette Église : les prédications, les sacrements, la succession apostolique.

- Ces trois éléments permettent à Dieu de vivifier concrètement la charité dans le cœur de ceux qui forment l'Église.

On peut ainsi qualifier ces trois niveaux de communions : (1) la communion humaine sociologique ; (2) la communion diaconale (du service, des moyens) ; (3) la communion théologale (de la charité même).

Ainsi, s'il y a une réalité humaine, ce n'est pas pour elle-même, mais pour porter les moyens. Ce qui compte dans le mystère de l'Église, c'est la charité. La partie sociologique peut évoluer mais pas les sacrements.

Pour conclure, redisons avec le concile que l'Église est dans le Christ comme le sacrement, signe et moyen de la communion dans ses deux aspects, communion avec Dieu, et communion entre les hommes.

9.5 Les propriétés ou les notes de l'Église

Dans le credo de Nicée-Constantinople, on prononce l'article sur l'Église :

Credo de Nicée-Constantinople [con81]

[...]
Je crois en l'Église, une, sainte, catholique et apostolique.
Εἰς μίαν, Ἁγίαν, Καθολικὴν καὶ Ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν.
in unam catholicam atque apostolicam Ecclesiam. [...]

Ici on ne dit pas qu'on croit en l'Église comme on dit aux premiers articles qu'on croit en Dieu, Père, Fils et Esprit. On ne croit donc pas en l'Église comme si elle était une personne, ou Dieu. On affirme que l'on croit que l'Église est une, qu'elle est sainte, qu'elle est catholique, et enfin qu'elle est apostolique. On parle des *notes* de l'Église.

Prenons maintenant ces *notes* : une, sainte, catholique et apostolique, l'une après l'autre.

9.5.1 L'Église est une

Ici, il faut distinguer l'unité qualitative (unité) de l'unité quantitative (unicité).

9.5.1.1 L'unité qualitative

Cette unité qualitative peut s'entendre en deux sens. D'une part, l'unité de l'Église telle qu'elle est décrite par l'union des fidèles entre eux, et au Christ. Et d'autre part, l'unité intrinsèque de l'Église au Christ.

L'Église est une car elle est le rassemblement des fidèles. Elle unit aussi les fidèles au Christ. Le ciment de cette unité, c'est la charité.

À cela s'ajoute une autre idée. L'idée qu'il est impossible de séparer dans l'Église une réalité invisible et une réalité visible. L'Église visible c'est nous, le peuple des Chrétiens sur la terre. L'Église invisible c'est l'Église de tous les sauvés. Quand on dit

qu'elle est une, on affirme que ces deux Églises sont la même Église : on ne peut pas séparer le visible de l'invisible.

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §8.1]

Le Christ, unique médiateur, crée et continuellement soutient sur la terre, comme un tout visible, son Église sainte, communauté de foi, d'espérance et de charité, par laquelle il répand, à l'intention de tous, la vérité et la grâce [a]. Cette société organisée hiérarchiquement d'une part et le corps mystique d'autre part, l'ensemble discernable aux yeux et la communauté spirituelle, l'Église terrestre et l'Église enrichie des biens célestes ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin [b]. C'est pourquoi, en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, on la compare au mystère du Verbe incarné. Tout comme en effet la nature prise par le Verbe divin est à son service comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, de même le tout social que constitue l'Église est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie, en vue de la croissance du corps (cf. Éphésiens 4, 16) [c].

source : `https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html`

[a] Léon XIII, Encycl. Sapientiae christianae, 10 janvier 1890 [leo90, §22] (1889-1890) – Id. Encycl. Satis cognitum, 29 juin 1896 [leo96, §28] (1895-1896) – Pie XII, Encycl. Mystici Corporis, l. c., p. 199- 200. [pie25]

[b] Cf. Pie XII, Encycl. Mystici Corporis, l. c., p. 221s. [pie25] – Id., Encycl. Humani generis, 12 août 1950 [pie50] : AAS 42 (1950) p. 571.

[c] Léon XII, encycl. Satis cognitum, l. c., p. 713. [leo96]

9.5.1.2 L'unité numérique : l'unicité de l'Église.

Ensuite il y a cette unité numérique, cette unicité de l'Église : il n'y a qu'une seule Église, pas deux, trois ou quatre. Il n'y a pas l'Église catholique, les Églises protestantes, … ou encore l'Église des bouddhistes, des musulmans, etc. Il y a l'unique Église du Christ.

Nous croyons qu'elle subsiste dans l'Église catholique. Nous croyons aussi qu'elle subsiste, dans une certaine mesure, dans les Églises orthodoxes ou les assemblées protestantes. Cependant elle atteint sa perfection dans l'Église Catholique.

Du point de vue du vocabulaire, on ne parle pas d'Église schismatique pour les orthodoxes ou d'hérésies pour les protestants, car ils ne sont pas séparés. Ils ont grandi à part.

L'œcuménisme nous permet de progresser sur ce qui nous rassemble et d'essayer de construire cette Église du Christ.

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §8.2]

[Le tout visible et complexe, i. e. le Corps du Christ est] l'unique Église du Christ [...]. [Et] Cette Église comme société constituée et organisée en ce monde, c'est dans l'Église catholique qu'elle subsiste, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui[a], bien que des éléments nombreux de sanctification et de vérité se trouvent hors de sa sphère, éléments qui, appartenant proprement par le don de Dieu à l'Église du Christ, portent par eux-mêmes à l'unité catholique.

source : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

[a]Dicitur « Sancta (catholica apostolica) Romana Ecclesia » : in Prof. fidei Trid., l. c. et Conc. Vat. I, sess. 3, Const. dogm. « De fide cath. », Dei Filius [vat70] : Denz. 1782 (3001).

9.5.2 L'Église est sainte

Éphésiens 5, 27 [AELF] [grec]

27 il voulait se la présenter à lui-même, cette Église, resplendissante, sans tache, ni ride, ni rien de tel ; il la voulait sainte et immaculée.

On trouve dans l'épître aux Éphésiens probablement la première affirmation dogmatique sur l'Église : elle est sainte !

Si elle est sainte, elle n'offre pas le témoignage quotidien de cette sainteté. Comme nous l'avons redit précédemment avec Jacques Maritain, il faut distinguer entre le personnel de l'Église et l'Église elle même. Ainsi si l'Église est sainte, ses membres ne le sont pas toujours.

On peut alors se demander ce qui est saint avec certitude dans l'Église. Déjà l'humanité sanctifiée du Christ. Ensuite les moyens que cette humanité nous procure : l'Évangile et les sacrements.

Dans la préface qui précède la prière eucharistique, l'assemblée répond : "cela est juste et bon !" Nous savons que cette parole, ce sacrement, est juste et bonne. Rien ne peut détruire cette sainteté. Lors du sacrement, cette sainteté est communiquée aux fidèles. Les fidèles peuvent être alors transformés véritablement en eux-mêmes et être des saints.

La sainteté véritable concerne aussi le motif profond de toute réforme du Christ. L'Église est toujours en train de se réformer. Cette réforme porte sur le péché de ses membres. Il nous faut nous convertir pour pouvoir convertir, témoigner.

On différencie le péché personnel et la structure de péché. Chaque péché affecte les autres, c'est la structure du péché. D'abord on se convertit soit-même. Ensuite on peut convertir. Prenons par exemple la culture de mort dans la société moderne ou

les dérives de l'affectivité. On peut passer sa vie à les dénoncer mais d'abord on doit se convertir soi-même, reconnaître son péché.

9.5.3 L'Église est catholique

Catholique veut dire universel. Mais ce mot ne veut pas seulement dire *pour tous*, mais *tout*. Dans l'Église il y a tout. Le mot catholique porte donc aussi cette notion d'une plénitude. De même qu'il y avait deux sens pour unité, il y a ici la catholicité intensive et extensive.

Les deux sens fondamentaux de « catholique » Le premier sens, le sens qualitatif est la catholicité intensive. C'est l'Église sur toute la terre. Elle est l'Église catholique dès l'origine. Elle ne devient pas catholique ou pas de plus en plus. On parle de *catholicité doctrinale* ou *sacramentelle* : toute la vérité est donnée aux apôtres. Tout a été donné d'un coup : le trésor c'est Jésus. Avec le temps, la lumière de la foi, on comprend de mieux en mieux, mais toute la foi apostolique a été donnée d'un coup.

Le second sens est le sens quantitatif, la catholicité extensive. Dans ce sens, on perçoit une certaine progressivité. L'Église se répand sur tout un territoire, sur toute la terre, pour tous les hommes, partout et pour tous.

Colossiens 3, 11 [AELF] [grec]

[11] Ainsi, il n'y a plus le païen et le Juif, le circoncis et l'incirconcis, il n'y a plus le barbare ou le primitif, l'esclave et l'homme libre ; mais il y a le Christ : il est tout, et en tous.

Galates 3, 27–29 [AELF] [grec]

[27] En effet, vous tous que le baptême a unis au Christ, vous avez revêtu le Christ ;
[28] il n'y a plus ni juif ni grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme, car tous, vous ne faites plus qu'un dans le Christ Jésus.
[29] Et si vous appartenez au Christ, vous êtes de la descendance d'Abraham : vous êtes héritiers selon la promesse.

Le lien entre la catholicité intensive et la catholicité extensive. Ces deux points de vue, catholicités intensives et expansivités, ne sont pas antagonistes. Comment par exemple, peut-on affirmer que tout a été donné en une fois mais doit se répandre ? C'est cependant bien le cas. Tout a été donné dans une culture, le monde juif de l'an 0. Ensuite, tout a été dé-enveloppé et répandu, dans la culture grecque et latine.

On peut ensuite se poser la question de l'inculturation. Faut-il adapter notre foi ou nos rites aux différentes cultures ? Le Christ s'est incarné dans une culture particulière, ce n'est pas anodin. Nous, nous ne sommes pas juifs, dans le jargon de l'époque nous sommes des gentils. Mais notre culture a été façonnée par l'Évangile par ces cultures lointaines. On peut donc imaginer que la culture d'origine du Christ s'inculture différemment chez d'autres cultures que la nôtre.

Le salut de « ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile » *Lumen Gentium*, au numéro 16, parle du sort de ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile : ceux qui sont restés juifs, ceux qui, comme dans l'islam, confessent l'existence d'un Dieu unique qui rétribue les êtres humains, et enfin ceux qui sont athées, indifférents ou agnostiques.

Comment l'Église voit leur relation à ce mystère du peuple de Dieu ? D'après le texte conciliaire, ces gens peuvent appartenir déjà au mystère de l'Église. On peut dire d'eux qu'ils sont ordonnés au mystère de l'Église. Il y a une sorte de *régime supplétif du salut*.

Il y a cependant des conditions, une condition négative et une condition positive. Pour la condition négative, on parle d'*ignorance invisible*. Il ne faut pas qu'il y ait de faute de leur part, qu'ils soient incapables de considérer la présence de Jésus. Par exemple, une personne d'un pays majoritairement non chrétien qui n'aurait pas eu l'occasion de rencontrer Jésus.

Pour la condition positive, il faut que ces personnes, qu'elles appartiennent à une autre religion ou à un courant de pensée, cherchent inlassablement la vérité, suivent leur conscience et cherchent à faire le bien.

Cette quête de bien les conduira à l'amour de Dieu. On parle de *quête de foi implicite*. Si ces personnes sont dans cette dynamique, ce mouvement, il y a action de la grâce. Ils sont donc implicitement ordonnés au Christ.

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §16] – Les non-chrétiens

Enfin, pour ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile, sous des formes diverses, eux aussi sont ordonnés au Peuple de Dieu [a] et, en premier lieu, ce peuple qui reçut les alliances et les promesses, et dont le Christ est issu selon la chair (cf. Romains 9, 4–5), peuple très aimé du point de vue de l'élection, à cause des Pères, car Dieu ne regrette rien de ses dons ni de son appel (cf. Romains 11, 28–29). Mais le dessein de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui, professant avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour. Et même des autres, qui cherchent encore dans les ombres et sous des images un Dieu qu'ils ignorent, de ceux-là mêmes Dieu n'est pas loin, puisque c'est lui qui donne à tous vie, souffle et toutes choses (cf. Actes des apôtres 17, 25–28), et puisqu'il veut, comme Sauveur, amener tous les hommes au salut (cf. 1 Timothée 2, 4). En effet, ceux qui, sans qu'il y ait

de leur faute, ignorent l'Évangile du Christ et son Église, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de sa grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, eux aussi peuvent arriver au salut éternel [b]. À ceux-là même qui, sans faute de leur part, ne sont pas encore parvenus à une connaissance expresse de Dieu, mais travaillent, non sans la grâce divine, à avoir une vie droite, la divine Providence ne refuse pas les secours nécessaires à leur salut. En effet, tout ce qui, chez eux, peut se trouver de bon et de vrai, l'Église le considère comme une préparation évangélique [c] et comme un don de Celui qui illumine tout homme pour que, finalement, il ait la vie. Bien souvent, malheureusement, les hommes, trompés par le démon, se sont égarés dans leurs raisonnements, ils ont délaissé le vrai Dieu pour des êtres de mensonge, servi la créature au lieu du Créateur (cf. Romains 1, 21 ; 25) ou bien, vivant et mourant sans Dieu dans ce monde, ils sont exposés aux extrémités du désespoir. C'est pourquoi l'Église, soucieuse de la gloire de Dieu et du salut de tous ces hommes, se souvenant du commandement du Seigneur : « Prêchez l'Évangile à toutes créatures » (cf. Marc 16, 16), met tout son soin à encourager et soutenir les missions.

source : `https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html`

[a] Cf. St Thomas, Somme [ST72, III. q. 8, a. 3, ad 1.]

[b] Cf. Lettre de la Sacrée Congrégation du Saint-Office à l'archevêque de Boston. : Denz. 3869-3872.

[c] Cf. Eusèbe de Césarée, Praeparatio Evangelica, 1, 1 : PG 21, 28 AB.

9.5.4 L'Église est apostolique

Enfin, l'Église est apostolique, fondée sur les apôtres. Ces apôtres sont ceux qui ont accompagné Jésus et qui ont été témoins du Christ ressuscité.

Le cas de St Thomas et de son doute est intéressant. Pour qu'il soit véritablement apôtre, il fallait qu'il voie le Christ, en soit témoin, pour que sa foi apostolique soit constituée, et qu'il puisse ensuite en témoigner. Nous allons ensuite fonder notre foi et notre espérance sur le témoignage de ces apôtres. Il doit donc être tangible, solide. À part de rares exceptions, ces apôtres voient le Christ ressuscité à plusieurs ; ils le voient ensemble. À part deux exceptions, St Pierre d'une part et St Marie-Madeleine d'autre part qui l'ont vu seuls. Ils sont donc ensemble quand ils voient le Christ ressuscité mais, de plus, ils voient dans les autres apôtres, la réalité de ce qu'ils contemplent eux-mêmes.

L'apôtre est donc une personne qui est singulière par son expérience, sa foi et son témoignage. L'Église est fondée sur ces personnes. Sur la foi de ces apôtres, qui sera ensuite transmise par leurs successeurs, les évêques.

Parmi les apôtres, il faudrait aussi en distinguer un, St Pierre. Il n'est pas seulement le premier parmi tous les apôtres, mais il a un rôle particulier.

Reprenons ce témoignage condensé de la foi de St Paul, son kerygme, dans 1 Corinthiens 15, 3–5 :

1 Corinthiens 15, 3–5 [AELF] [grec]

[03] Avant tout, je vous ai transmis ceci, que j'ai moi-même reçu : le Christ est mort pour nos péchés conformément aux Écritures,
[04] et il fut mis au tombeau ; il est ressuscité le troisième jour conformément aux Écritures,
[05] il est apparu à Pierre, puis aux Douze ;

Cette formulation *à Pierre, puis aux Douze* est un peu étrange, car Pierre fait aussi partie des *Douze*. Comme si Pierre, bien que faisant partie des douze, avait un rôle spécifique. De la même manière, le pape a un rôle particulier parmi les évêques, dont il fait partie. On parle de *distinction inadéquate* : Pierre et le pape se distinguent, mais font aussi tous deux partie de ce dont ils se distinguent.

L'apostolicité de l'Église c'est l'idée que notre foi repose sur la foi des apôtres. C'est extrêmement concret.

Chapitre 10

Mariologie

10.1 Le donné scripturaire : Marie, mère de Jésus, mère de mon Seigneur 426
10.1.1 Paul aux Galates : il est né d'une femme (Ga 4 :4-5) 428
10.1.2 La mère de Jésus chez saint Jean (Jean 2, 1 ; 3 ; 5 ; 12 ; 19, 25–26) 429
10.1.2.1 La mère de Jésus aux noces de Cana (Jean 2, 1–12) 430
La symbolique du vin dans les mariages juifs. . . 431
10.1.2.2 La mère de Jésus à la croix 434
10.1.3 La *mère de mon Seigneur* chez St Luc 435
10.1.3.1 Importance du message divin dans l'annonciation et mise en valeur des réactions de Marie 436
10.1.3.2 La salutation de l'ange 437
10.1.3.3 La réponse de Marie 440
10.1.3.4 Rien n'est impossible à Dieu (Luc 1, 37) 441
10.1.3.5 La rencontre (Luc 1, 39–45) 442
10.1.3.6 Marie, voix de l'Église (Magnificat) : première Église 442
10.2 De « la naissance de la Vierge » à la *Theotokos* (la Mère de Dieu) : le dogme de la maternité divine 443
10.2.1 Caractère central de ce dogme 443
10.2.2 Développement patristique jusqu'au IVe siècle 443
10.2.2.1 Affirmation au concile d'Éphèse 443
10.2.2.2 Diffusion du titre parmi les chrétiens 444
10.2.3 Crise nestorienne 445
10.2.4 Approfondissements dogmatiques ultérieurs 446
10.3 Le dogme de la virginité de la Mère de Dieu 447
10.3.1 Le développement du dogme 447
10.3.2 Oppositions antiques et critiques modernes 447
10.3.3 Les fondements traditionnels 448
10.3.4 Le caractère doctrinal de la virginité perpétuelle de Marie . . 451
10.3.5 La signification du fait 459
10.3.5.1 La signification de la maternité virginale 459

10.3.5.2 La virginité de Marie, une virginité intégrale, y compris pendant l'enfantement 461
10.4 De Marie Mère de Dieu à Marie Mère de l'Église 467

Nous allons, dans ce chapitre, parler de la Vierge Marie. Nous allons d'abord essayer de parler de Marie dans la Bible et la tradition, pour comprendre comment l'Évangile nous la présente et surtout comment elle est présentée à côté de Jésus, par les évangélistes et par les pères de l'Église.

Ensuite, nous aborderons deux des grands dogmes sur Marie. Tout d'abord la maternité divine. En d'autres termes : que veut dire pour la foi catholique que Marie soit la mère de Dieu ? Ensuite le dogme de la virginité perpétuelle de Marie. En effet, la spécificité de la maternité de Marie est son aspect virginal. Quel est le sens de cette affirmation ?

La constitution *Lumen Gentium* du concile Vatican II met en valeur, en évidence, la place de Marie, au cœur du mystère du Christ et de l'Église. Ce double mystère du Christ et de l'Église est présenté comme un seul et unique mystère : la tête n'est pas séparée du corps.

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §52]

52. La Sainte Vierge dans le mystère du Christ. Ayant résolu, dans sa très grande bonté et sagesse, d'opérer la rédemption du monde, Dieu « quand vint la plénitude du temps, envoya son Fils né d'une femme... pour faire de nous des fils adoptifs » (Ga 4, 4-5). C'est ainsi que son Fils, « à cause de nous les hommes et pour notre salut, descendit du ciel et prit chair de la Vierge Marie par l'action du Saint-Esprit[a] ». Ce divin mystère de salut se révèle pour nous et se continue dans l'Église, que le Seigneur a établie comme son Corps et dans laquelle les croyants, attachés au Christ chef et unis dans une même communion avec tous ses saints, se doivent de vénérer, « en tout premier lieu la mémoire de la glorieuse Marie, toujours vierge, Mère de notre Dieu et Seigneur Jésus Christ [b]. »

source : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

[a] Credo de la messe romaine : Symbolum Constantinopolitanum : Mansi 3, 566. – Cf. Conc. d'Éphèse, ibid., 4, 1130 (necnon ibid. 2, 665 et 4, 1071). – Conc. de Chalcédoine, ibid., 7, 111-116. – Conc. Const. II, ibid., 9, 375-396.

[b] Canon de la messe romaine.

Le concile mentionne ici l'Épître aux Galates, nous reviendrons sur ce texte plus longuement par la suite. On voit déjà ici que la femme se trouve au cœur du mystère de notre adoption filiale par laquelle nous sommes faits membres du corps du Christ. Et cette adoption filiale est le but de notre vie : fils de Dieu, fils dans le Fils de Dieu. St Paul, qui ne parle jamais de Marie, parle cette unique fois de cette femme dont "est né le fils de Dieu".

Les évangiles synoptiques vont donner plus de détails, mais toujours autour du Christ et de l'Église. Dès les premiers symboles de foi, par exemple le symbole des apôtres, le même donné biblique est repris et commence à se dévoiler.

Symbole des apôtres (Dz 30)

qui a été conçu du Saint Esprit, est né de la Vierge Marie, [...]

...

Les chrétiens ne peuvent pas parler du Christ, leur sauveur, en le dissociant de la Vierge Marie. Il y a aussi un profond sentiment de foi, pour les fidèles, qui recourent intuitivement à Marie, leur mère. On parle d'intuition de foi du peuple chrétien.

Dernièrement, le pape François lui-même a rappelé ce point, qui rejoint cette intuition de Marie "notre mère". Il a institué, en février 2018, la fête de Marie, Mère de l'Église, comme une fête générale de l'Église. Lors de la 3e session du concile Vatican II, lors de la proclamation de *Lumen Gentium*, St Paul VI a fait un discours dans lequel il déclarait Marie, Mère de l'Église.

Paul VI – Conclusion de la IIIème Session du concile Vatican II (21 novembre 1964) [pau64, §36]

"Nous souhaitons donc que la promulgation de la Constitution sur l'Église, renforcée par la proclamation de Marie, Mère de l'Église, c'est-à-dire de tous, fidèles et pasteurs, fasse que le peuple chrétien s'adresse à la Vierge avec plus de confiance et de ferveur et lui rende le culte et l'honneur qui lui reviennent."

source : https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641121_conclusions-iii-sessions.html

Quand le pape a donné ce titre, lors du résumé de la constitution de l'Église, cela a étonné les pères conciliaires qui, pour diverses raisons, avaient évité de l'écrire directement dans le texte du concile.

Ainsi, au long des siècles, les théologiens, les pasteurs, se sont interrogés sur cette femme. Quelle est la signification de sa présence dans les évangiles ? Pourquoi les chrétiens n'ont jamais cessé de l'évoquer, dans le danger, comme dans les joies ? À travers sa méditation de la révélation divine, l'Église découvre petit à petit le rôle de Marie dans l'œuvre de l'Église et dans la vie des fidèles. Des vérités indispensables, essentielles, *sine qua non*, de l'Église. On parle de dogme. Si on ne reste pas dans ces vérités, on sort du chemin de la foi.

Il y a eu ainsi plusieurs proclamations dogmatiques sur Marie au cours des siècles de l'Église. Le premier dogme fondateur est celui de la maternité divine. Elle est mère de Dieu. Dans l'Évangile, on dit qu'elle est mère du Seigneur, mère de Jésus, mais pas mère de Dieu. Ce dogme affirme qu'elle est mère de Dieu. Il a été proclamé au Ve siècle lors du concile d'Éphèse. D'autres dogmes ont suivi : celui de Marie Immaculée Conception, celui de l'Assomption de la Vierge Marie et celui de la virginité perpétuelle de Marie. Tous prennent racine dans ce dogme de la maternité divine.

10.1 Le donné scripturaire : Marie, mère de Jésus, mère de mon Seigneur

Parcimonie des paroles de Marie dans les évangiles et Mariologie.

Edith Stein – Ste Thérèse Bénédicte de la Croix – *Source cachée* [Ste11, p. 252]

« Seules quelques brèves paroles de la Très Sainte Vierge nous sont rapportées dans l'Évangile. Mais ces quelques paroles sont comme de lourds grains d'or pur »

Marie ne parle pas beaucoup dans les évangiles mais chaque fois qu'elle parlait cela valait son pesant d'or. Nous verrons aussi que ses gestes, sa présence discrète, étaient aussi très significatifs.

Analyse – des *types* bibliques aux outils linguistiques modernes – maintenir l'*analogie de la foi*. Dès les premiers Pères, l'Église a contemplé Marie à la lumière de l'Écriture sous une lumière typologique : le Nouveau Testament venant accomplir l'Ancien. C'est ce que fait St Paul. On parle de *types* de l'Ancien Testament qui sont accomplis par le Nouveau Testament. Dans l'Ancien Testament le *type* qui représente Marie, c'est la *nouvelle Ève*, ou la *fille de Sion*. Elle représente Israël.

Avec la modernité, on a utilisé des outils linguistiques pour étudier les textes, on a mis de côté l'exégèse des Pères à partir de ces *types*. Avec les nouveaux outils linguistiques, on en est arrivé à choisir en fonction de ces techniques les morceaux de texte qui étaient "inspirés" de ceux qui n'étaient pas inspirés. Ces méthodes avaient déjà cours chez les protestants mais apparaissent chez les catholiques à la fin du XIXe siècle. Il y a alors une grande crise dans l'Église qui mène à une rigidification du saint Siège qui interdit ces méthodes. Depuis il est à nouveau autorisé d'utiliser ces approches linguistiques mais sans absolutiser le résultat. Il faut toujours rester dans l'analogie de la foi. C'est Dieu, lui-même, qui se révèle dans l'Écriture.

Beaucoup pensaient que la Mariologie allait s'éteindre avec ces nouvelles techniques car Marie était jugée insignifiante dans les Écritures. Mais, au contraire, la présence de Marie s'est révélée extrêmement importante dans l'œuvre du salut.

Reprenons les points essentiels mentionnés dans *Dei Verbum* pour aborder l'Écriture :

Constitution dogmatique *Dei Verbum* du concile Vatican II [DV65, §12] – Comment interpréter l'Écriture

Cependant, puisque la Sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit que celui qui la fit rédiger, il ne faut pas, pour découvrir exactement le sens des textes sacrés, porter une moindre attention au contenu et à l'unité de toute l'Écriture, eu égard à la Tradition vivante de toute l'Église et à l'analogie de la foi.

source : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html

Il faut donc porter une grande attention « au contenu et à l'unité de toute l'Écriture », par exemple en pratiquant l'exégèse canonique, puisque l'Écriture est un tout dont toutes les parties sont reliées entre elles. Il faut ensuite lire l'Écriture dans la Tradition vivante de toute l'Église. Et enfin être attentif à l' « analogie de la foi », entendue au sens de la cohésion des vérités de la foi entre elles, de leurs correspondances intérieures dans la foi, et dans le projet total de la Révélation.

Dei Verbum rappelle que la révélation n'est pas seulement ce qui est écrit. Ce n'est pas *sola scriptura* comme disent les protestants (cf protestantisme). C'est aussi l'Écriture vécue dans la vie de foi des chrétiens : vécue et donc comprise.

Cela montre aussi tous les niveaux possibles de compréhension de l'Écriture. Respecter cet équilibre est d'autant plus important en ce qui concerne la Sainte Vierge puisque ce qui est écrit est assez succinct. Cet équilibre va donner la dynamique de toute la piété mariale et de la mariologie. La mariologie en tant que telle, l'étude

scientifique sur les mystères de la Vierge Marie est assez tardive, vers la fin du XIXe et le début du XXe siècle. Il y a eu des écrits avant mais cette approche scientifique est plus récente.

Joseph Ratzinger a écrit dans son ouvrage "La fille de Sion" [rat02] les bases de la foi catholique sur la Sainte Vierge.

Dans la suite de ce chapitre, nous n'aborderons pas la description des *types* de l'Ancien Testament auquel Marie répond, mais nous nous focaliserons sur le Nouveau Testament. Dans l'Évangile, tout le faisceau lumineux est focalisé sur le Christ Jésus, Dieu qui sauve. Mais les évangélistes ne manquent pas de laisser cette lumière, qui vient du Christ, éclairer la femme qui est placée près de Jésus dès son entrée dans le monde. Nous la retrouvons surtout chez St Luc et St Jean. Mais le tout premier à laisser voir cette lumière, c'est St Paul dans son épître aux Galates.

10.1.1 Paul aux Galates : il est né d'une femme (Ga 4 :4-5)

Dans l'Épître de Paul aux Galates, Paul témoigne, dans la traduction AELF :

Galates 4, 4–5 [AELF] [grec]

4 mais lorsqu'est venue la plénitude des temps, Dieu a envoyé son Fils,
né d'une femme et soumis à la loi de Moïse,
5 afin de racheter ceux qui étaient soumis à la Loi et pour que nous
soyons adoptés comme fils.

On peut trouver d'autres traductions plus littérales, plus proches du texte grec :

Galates 4, 4–5 [AELF] [grec]

4 Mais quand vint la plénitude du temps,
Dieu envoya son Fils, né d'une femme né sujet de la loi,
5 afin de racheter les sujets de la loi, afin de nous conférer
l'adoption filiale.

Jean-Paul Michaud [Mic91] souligne un double parallèle dans ces versets. Un parallèle simple et un parallèle croisé : son fils → adoption filiale. Ce fils, qui est né sujet de la loi, pour racheter les sujets de la loi. Ces rapports sont des techniques littéraires qui mettent des termes en valeur, un peu à l'image d'un chiasme. Le fils de Dieu étant né d'une femme, cette femme est devenue mère du fils de Dieu, dans le but de nous conférer l'adoption filiale, dans le but de nous faire aussi fils de Dieu.

Ce verset dans lequel on voit Jésus "sujet de la loi" est plutôt rabaissant, mais comme il est mis en lien avec le fait qu'il nous a racheté grâce à cette naissance, c'est finalement plus positif. Le Christ a fait cela pour un but plus grand.

De même l'expression "né d'une femme" manisfeste une certaine précarité. Le fait que Dieu se soumette à cette contrainte est relié à l'objectif de faire de nous des fils.

C'est donc positif. C'est pour un plus.

On ne peut pas dire grand-chose de plus avec ce simple verset mais cela nous ouvre des perspectives. Cette mère du fils de Dieu a pour objectif que nous devenions des fils de Dieu. Quelque chose de la grandeur de la maternité divine est ici suggéré.

Dans le reste du Nouveau Testament. Ici St Paul ne mentionne pas le nom de Marie. Dans le Nouveau Testament, Marc est le premier à nommer Marie.

Marc 6, 3 [AELF] [grec]

[03] N'est-il pas le charpentier, le fils de Marie, [...]

Ce fils de Marie est présenté comme le fils de Dieu. Mais Marc ne fait pas non plus de lien direct. Chez St Jean, cette mère du fils de Dieu, c'est la Mère de Jésus. Chez Luc aussi, elle est présente et il y a une grande complémentarité entre St Luc et St Jean. Le lien entre Jésus et Marie aboutit à un lien entre Marie et les disciples, chez St Jean. Cette relation est vue de façon différente chez St Luc.

Commençons par St Jean, car, même s'il est censé être le dernier à avoir écrit son évangile, il donne une place particulière à Marie.

10.1.2 La mère de Jésus chez saint Jean (Jean 2, 1 ; 3 ; 5 ; 12 ; 19, 25–26)

Chez St Jean, Jésus est le Verbe fait chair qui vient accomplir la mission du Père : manifester la gloire du Père. La gloire chez les juifs, c'est la manifestation de la présence, le poids de la présence de quelqu'un. Quelque chose qui est consistant. Chez Dieu, c'est très *lourd* : sa présence remplit l'espace. Mais cette gloire de Dieu est invisible car Dieu est invisible. Pour qu'elle soit manifestée à nos yeux, le Verbe prend chair et manifeste ainsi la présence de Dieu. Comme Dieu est amour, la manifestation de la gloire chez St Jean, c'est la manifestation de l'amour de Dieu pour nous et de l'amour du Fils pour le Père, amour dans lequel nous sommes entraînés.

Jean 15, 9 [AELF] [grec]

[09] Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez dans mon amour.

Là où le Christ manifeste le plus la gloire et l'amour du Père, c'est sur la croix. Pour St Jean, la croix est la manifestation la plus importante de la gloire : c'est la glorification du Christ.

Dans cette mission du fils de manifester la gloire, il va apparaître ce personnage de la mère de Jésus à des moments clés de la mission du Christ. D'abord au commencement, avec tout ce que ce mot veut dire, création, nouvelle création. Par exemple aux noces de Cana qui sont le commencement des signes. Et finalement, à l'accomplissement, à la croix.

10.1.2.1 La mère de Jésus aux noces de Cana (Jean 2, 1–12)

Jean 2, 1–3 [AELF] [grec]

[1] Et le troisième jour, il y eut une noce à Cana en Galilée et la mère de Jésus était là.
[2] Et Jésus aussi fut invité, ainsi que ses disciples, à la noce..
[3] Et du vin ayant manqué, [...]

Jean 2, 3–5 [AELF] [grec]

[3] la mère de Jésus lui dit : ils n'ont pas de vin.
[4] Et Jésus lui dit : « Quoi pour moi et pour toi, femme ? Mon heure n'est pas encore venue ».
[5] Sa mère dit aux serviteurs : « Quoi qu'il vous dise, faites(-le) ».

Les noces : image biblique du mystère de l'alliance Marie se trouve donc aux noces de Cana. Jésus va arriver après et opérer le commencement des signes, rentrer dans le début de sa vie publique.

Ce thème des noces nous plonge dans l'image biblique du mystère de l'alliance : les épousailles de Dieu avec son peuple ou avec l'humanité. Ce peuple d'Israël que Dieu épouse est symbolisé par une femme, ou bien la fille de Sion (cf. Osée 2, Isaïe 54)

Osée 2, 3–4 [AELF] [hébreu]

[03] Dites à vos frères : « Mon-Peuple », et à vos sœurs : « Tendrement-Aimée ».
[04] Accusez votre mère, accusez-la, car elle n'est plus ma femme, et moi, je ne suis plus son mari ! Qu'elle écarte de son visage ses prostitutions, et d'entre ses seins, ses adultères ;

Isaïe 54, 5–6 [AELF] [hébreu]

[05] Car ton époux, c'est Celui qui t'a faite, son nom est « Le Seigneur de l'univers ». Ton rédempteur, c'est le Saint d'Israël, il s'appelle « Dieu de toute la terre ».
[06] Oui, comme une femme abandonnée, accablée, le Seigneur te rappelle. Est-ce que l'on rejette la femme de sa jeunesse ? – dit ton Dieu.

La mère de Jésus était là, elle fait donc partie du cadre de ces noces. Jésus vient après,

il fait irruption à un moment donné dans ce cadre. Le temps des verbes l'indique.

"La mère de Jésus était là", ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ en grec, *erat mater Iesu ibi* dans la vulgate. Le verbe est un négatif imparfait, il indique une durée. Alors que le reste de la phrase "Et Jésus aussi fut invité …", ἐκλήθη δὲ καὶ ὁ Ἰησοῦς, *vocatus est autem et Iesus*. Ici c'est une forme aoriste, une sorte de passé simple sans notion de durée, un peu comme une irruption. Jésus fait donc irruption dans le cadre où se trouvait sa mère.

La symbolique du vin dans les mariages juifs. Quelle est maintenant la spécificité de ces noces ? C'est qu'elles manquent de vin ! Cette information est très étrange. C'est une catastrophe dans un mariage juif, car cela empêche la consommation du mariage. Quel est le sens de ce vin dans le mariage juif ? La religion juive a beaucoup de fêtes, par exemple Pâques ou le Sabbat hebdomadaire. Ce sont des fêtes instituées, des fêtes liturgiques, pour lesquelles on prononce des bénédictions. Les juifs bénissent les fêtes avec une coupe de vin sur laquelle ils prononcent la bénédiction. Comme le mariage représente l'union de Dieu avec son peuple, c'est très important. Lors d'un mariage juif, il faut bénir sept coupes de vin. C'est seulement à l'issue de ces sept bénédictions, les *Chéva Berakhoth* que le mariage est accompli.

La foi de Marie : accomplissement de la foi d'Israël et source de la foi des disciples. Ces noces sont donc le symbole des noces bibliques. Nous sommes dans une attente d'accomplissement. La mère de Jésus va comme déclencher l'action de cet accomplissement en tournant le regard de Jésus. Dans ce texte, Jean n'écrit pas "Marie", il écrit "La mère de Jésus". Cela dit déjà qui elle est : elle est la mère de Jésus. Le nom, pour les juifs, c'est l'identité. Ainsi, son identité, c'est d'être la mère de Jésus.

Tout le texte décrit sans cesse la relation entre Marie et Jésus. Comme nous venons de le voir, son propre nom renvoie à lui. Ensuite elle s'adresse à lui. Puis, elle l'écoute. Après, elle s'adresse aux serviteurs pour qu'ils lui obéissent. Enfin, elle dit : "Tout ce qu'il vous dira, faites-le". Elle est toute tournée vers Jésus.

La phrase "Tout ce qu'il vous dira, faites-le" renvoie au livre de l'Exode ou à la Genèse, par exemple quand le peuple d'Israël reçoit les tables de la loi. Cet accueil des tables de la loi est considéré comme les fiançailles de Dieu avec son peuple.

Exode 24, 3 [AELF] [hébreu]

[03] Moïse vint rapporter au peuple toutes les paroles du Seigneur et toutes ses ordonnances. Tout le peuple répondit d'une seule voix : « Toutes ces paroles que le Seigneur a dites, nous les mettrons en pratique. »

Marie représente donc tout Israël. Pour Michel Gourgues op., c'est la présence de la foi qui incite Jésus à accomplir le signe inaugural par lequel il va manifester sa Gloire et entrer dans l'œuvre de l'accomplissement du Père.

Michel Gourgues – *« Il manifesta sa gloire »* [Gou06]

C'est précisément d'une telle attitude de foi que paraît témoigner en Jean 2, 5 la réaction de la mère de Jésus. Comme si elle saisissait le décalage entre le niveau de sa demande initiale et le niveau de la foi et du dessein de Dieu signifié par Jésus, Marie se hisse d'emblée à ce niveau. Sans doute sa foi ne s'identifie-t-elle encore qu'à une ouverture sur l'inconnu, une sorte de disponibilité, dictée par la confiance, à accueillir toute éventualité, comme le suggère la formulation particulière de sa consigne aux servants : « Tout ce qu'il pourrait vous dire, faites-le ». Toujours est-il qu'à la suite de cette réaction de sa mère, Jésus accorde ce qu'il avait d'abord refusé, comme il le fait ailleurs face à une manifestation de foi (cf. Jean 4, 47–50 ; 11, 21–44). Tout se passe comme si celle-ci était pour lui en quelque sorte l'indicateur du vouloir du Père.

Non seulement cela, mais Marie va également provoquer la foi des autres, les serviteurs, et aussi, par ricochet, la foi des disciples.

C'est comme si Jésus attendait cette action de Marie pour agir. Il aurait pu le faire tout seul, mais il a voulu mettre la foi en valeur. La foi est la réponse, la réception de l'amour de Dieu.

Donc les disciples voient la gloire de Jésus et croient en lui. C'est le groupe des disciples qui croient.

Dans les premiers chapitres de St Jean on peut lire l'appel des disciples, la constitution du corps des disciples. Et, à Cana, on a la première profession de foi de ce corps des disciples. C'est un peu l'institution des 12.

La réplique de Jésus : Marie, femme à l'heure de Jésus. Le lien de Marie avec Jésus aboutit à un lien de Marie avec les disciples. Mais de quel type de lien parlons-nous ? Ici encore, Jésus va lever le voile.

Jean 2, 4 [AELF] [grec]

4 Jésus lui répond : « Femme, que me veux-tu ? Mon heure n'est pas encore venue. »

Cette expression "que me veux-tu", Τί ἐμοὶ καὶ σοί, *Quid mihi et tibi*, littéralement "qu'y a-t-il entre moi et toi" est étrange. C'est une expression sémitique assez rare qui provient du langage diplomatique. Elle peut par exemple est utilisée lorsqu'un roi part en guerre contre un royaume et traverse un autre royaume. Il envoie alors des légats pour négocier le passage et les distances à respecter pour garder la paix. Il y a des notions de tension dans la relation.

On retrouve ces expressions dans les mots des démons :

Matthieu 8, 28–32 [AELF] [grec]

28 Comme Jésus arrivait sur l'autre rive, dans le pays des Gadaréniens, deux possédés sortirent d'entre les tombes à sa rencontre ; ils étaient si agressifs que personne ne pouvait passer par ce chemin.
29 Et voilà qu'ils se mirent à crier : « Que nous veux-tu, Fils de Dieu ? Es-tu venu pour nous tourmenter avant le moment fixé ? »
30 Or, il y avait au loin un grand troupeau de porcs qui cherchait sa nourriture.
31 Les démons suppliaient Jésus : « Si tu nous expulses, envoie-nous dans le troupeau de porcs. »
32 Il leur répondit : « Allez. » Ils sortirent et ils s'en allèrent dans les porcs ; et voilà que, du haut de la falaise, tout le troupeau se précipita dans la mer, et les porcs moururent dans les flots.

Au verset 29, on retrouve dans le texte grec ou dans la vulgate : Τί ἡμῖν καὶ σοί, *Quid nobis et tibi*, littéralement "Qu'y a-t-il entre nous et toi".

Mais l'unique autre fois où cette expression apparaît dans le Nouveau Testament est en Jean 2, 4, dans la bouche de Jésus pour sa mère.

Il y a eu un nombre incalculable d'analyses chez les Pères sur les liens entre Marie et Jésus. Certains décrivent une idée de changement de liens entre eux, l'idée que Marie ne devait pas se prévaloir de sa maternité naturelle auprès de Jésus, puis l'interprétation de la réponse de Jésus comme une sorte de mise au pas de Marie car cette dernière s'immiscerait dans la volonté du Père qui seul décide quand Jésus doit agir, etc. Mais, avec les nouvelles méthodes exégétiques, on a pu faire émerger une autre interprétation avec un lien dans le salut et mettant en évidence la communion de Marie avec Jésus plutôt que son écart.

Dans cette réplique, il y a aussi le terme de "femme". Et ce terme femme est renvoyé à cette *heure* de Jésus qui n'est pas encore venue. Ce terme de *femme* semble aussi étonnant dans la bouche de Jésus. Dans aucune littérature ancienne du Moyen-Orient on ne trouve un autre exemple où un fils appelle sa mère "femme". Dans l'Ancien Testament, ce terme femme renvoie à la symbolique biblique d'Israël, épouse de Dieu.

Sa mère serait ici présentée comme une épouse. Plus généralement Jésus est présenté comme un époux dans St Jean. Ce n'est donc pas une séparation brutale, ou juste psychologique, entre mère et fils. Le terme *heure* vient donner tout son sens. Chez St Jean, le terme *heure* veut dire l'*heure de la croix*. "L'heure est venue Père", l'heure de la manifestation de la gloire. Le commencement des signes renvoie à l'accomplissement de la croix.

Jean 17, 1 [AELF] [grec]

01 Ainsi parla Jésus. Puis il leva les yeux au ciel et dit : « Père, l'heure est venue. Glorifie ton Fils afin que le Fils te glorifie.

En l'appelant *femme* et en la liant à son *heure*, il veut lui montrer comment mieux s'associer à son œuvre rédemptrice. Marie obéit immédiatement. On le voit dans sa manière de parler aux serviteurs. "Je vais susciter la foi chez les autres pour qu'ils puissent voir ta gloire."

10.1.2.2 La mère de Jésus à la croix

À la croix aussi, Jésus l'appelle *femme*. L'étape décisive de leur communion dans le salut va s'ouvrir quand Jésus dit cette phrase à Marie.

Jean 19, 26–27 [AELF] [grec]

[26] Jésus, voyant sa mère, et près d'elle le disciple qu'il aimait, dit à sa mère : « Femme, voici ton fils. »
[27] Puis il dit au disciple : « Voici ta mère. » Et à partir de cette heure-là, le disciple la prit chez lui.

Dans cette acceptation douloureuse où Marie accepte de renoncer à son propre fils pour en prendre un autre, l'autre devient son unique fils. Il représente tous les chrétiens, mais elle se laisse dépouiller comme Jésus se laisse dépouiller sur la croix.

C'est à travers cette profondeur de communion avec son fils qu'elle va recevoir la plénitude de sa mission : elle va enfanter l'Église.

Dans ces versets 25 à 27 du chapitre 19 chez St Jean, on retrouve un genre littéraire particulier. On parle d'un *chef de révélation*. Il y a une personne qui pose son regard sur une autre, et qui lui parle en lui annonçant ou en révélant quelque chose. Cette formule littéraire se répète quelques fois chez St Jean. Ici, nous sommes dans une situation de régulation. Ici, c'est Jésus, donc Dieu, qui parle. Et cette révélation "femme, voici ton fils, … voici ta mère", c'est cette nouvelle fécondité. La révélation de cette association de Marie dans l'œuvre de salut du Christ, qu'il accomplit sur la croix.

Mais la révélation par Jésus de l'accomplissement du salut par l'intermédiaire de sa mère révèle que la première tâche des disciples sera d'être disciples de Marie. Il ne demande pas simplement à sa mère de prendre le disciple comme fils mais aussi au disciple de prendre sa mère chez lui. Le disciple donc reçoit l'héritage de son maître. Ce sont les dernières paroles d'un maître avant de mourir.

En grec, au début, on parle de "sa" mère μήτηρ αὐτοῦ/. Puis Jésus voyant "la" mère τὴν μητέρα, dit à sa mère μητρί, voici ton fils et au disciple, voici "ta" mère ἡ μήτηρ σου. On voit ici ce transfert, l'héritage testamentaire du *sa* au *ta*.

Ce disciple c'est celui que Jésus aimait, celui qui est le plus proche du cœur de Jésus, et donc celui qui a la plus grande foi. La foi chez St Jean, c'est l'adhésion au Christ, c'est être connecté à Jésus. Ce disciple, donc, accueille Marie comme mère chez lui. Qu'est-ce qui est propre à ce personnage ? Il est proche de Jésus et il reçoit Marie, dans son intimité.

Il est légitime de se demander si, pour que tout disciple reçoive l'adoption filiale, il doit tout accueillir, y compris la mère. Elle est mère pour enfanter cette proximité, cette communion avec Jésus.

De fait, après la résurrection du Christ, chez St Jean, Jésus appelle ses disciples ”frères”. Avant c'était toujours ”les disciples”. Quand il parle à Marie-Madeleine, il dit ”va chez mes frères” ; il parle de ”mon Père et votre Père”, alors qu'avant il ne parlait que ”du Père”.

Jean 20, 17 [AELF] [grec]

17 Jésus reprend : « Ne me retiens pas, car je ne suis pas encore monté
vers le Père. Va trouver mes frères pour leur dire que je monte vers mon
Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. »

Il s'est passé quelque chose à la croix, nous sommes devenus les fils dans le Fils, en recevant aussi Marie comme mère. La mère de Jésus devient la mère de l'Église et devient par là la figure de l'Église-mère.

10.1.3 La *mère de mon Seigneur* chez St Luc

On va retrouver quelques traits semblables à St Jean chez St Luc mais agencés tout autrement. Regardons plus attentivement l'évangile de l'enfance, c'est-à-dire les deux premiers chapitres de St Luc. Ces chapitres ont une structure très particulière. Ils sont construits comme une montée symbolique vers le temple de Jérusalem. Cette montée symbolique annonce tout l'évangile de St Luc et la mort de Jésus à Jérusalem. Ces deux premiers chapitres jouent donc un rôle de préambule, un sommaire de l'évangile qui va suivre.

Dans ce bref résumé symbolique, la présence de Marie est particulièrement prégnante. Surtout au commencement, et aussi au début du chapitre des Actes des apôtres. St Luc est aussi l'auteur des Actes des apôtres. Et il mentionne Marie au début des deux textes. Cependant Marie n'apparaît pas dans le récit de la passion chez St Luc, seul St Jean l'y mentionne.

Mais, que ce soit lors de la prophétie de Syméon, ou à la présentation au temple, St Luc annonce la présence de Marie à la passion, et il mentionne sa présence lors de la Pentecôte.

Luc 2, 35 ; 51 [AELF] [grec]

[La présentation au temple]
35 – et toi, ton âme sera traversée d'un glaive – : [...]
[...]
[Le recouvrement de Jésus au temple]
51 Il descendit avec eux pour se rendre à Nazareth, et il leur était soumis.
Sa mère gardait dans son cœur tous ces événements.

Luc 1, 14 ; 2, 1 [AELF] [grec]

[Élection de Matthias en remplacement de Judas]
1.14 Tous, d'un même cœur, étaient assidus à la prière, avec des femmes, avec Marie la mère de Jésus, et avec ses frères.
[...]
[Pentecôte]
2.01 Quand arriva le jour de la Pentecôte, au terme des cinquante jours, ils se trouvaient réunis tous ensemble.

Il faut considérer que la passion, la résurrection et la pentecôte ne sont qu'un seul et même acte de salut de Jésus, accompli dans l'Esprit Saint.

Reprenons le chapitre 1 chez Luc avec l'annonciation et la visitation.

10.1.3.1 Importance du message divin dans l'annonciation et mise en valeur des réactions de Marie

Dans la structure du récit de l'annonciation, on a, d'une part l'annonce de l'ange qui prend presque toute la place et, d'autre part, les réactions et les réponses de Marie.

Dans ce genre littéraire, que ce soit une annonce de naissance ou une annonce de vocation, le personnage est comme un support. Ce qui compte c'est la révélation. Les questions servent à préciser le message divin. On retrouve ce genre littéraire chez Gédéon dans le livre des Juges, ou pour Moïse dans le livre de l'Exode, avec le buisson ardent. Ou encore, dans le Nouveau Testament, chez Matthieu, pour la vocation de Joseph et le nom de l'enfant. Toutes ces annonces sont des annonces de vocation.

Juges 6, 12–16 [AELF] [hébreu]

12 L'ange du Seigneur lui apparut et lui dit : « Le Seigneur est avec toi, vaillant guerrier ! »
13 Gédéon lui répondit : « Pardon, mon Seigneur ! [...]Si le Seigneur est avec nous, pourquoi [...] »
14 Alors le Seigneur regarda Gédéon et lui dit : « Avec la force qui est en toi, va sauver Israël du pouvoir de Madiane. N'est-ce pas moi qui t'envoie ? »
15 Gédéon reprit : « Pardon, mon Seigneur ! Comment sauverais-je Israël ? [...] »
16 Le Seigneur lui répondit : « Je serai avec toi, et tu battras les Madianites comme s'ils n'étaient qu'un seul homme. »

Exode 3, 6 ; 11–12 [AELF] [hébreu]

[06] Et il déclara : « Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob. » [...]
[...]
[11] Moïse dit à Dieu : « Qui suis-je pour aller [...] »
[12] Dieu lui répondit : « Je suis avec toi. Et tel est le signe que c'est moi qui t'ai envoyé : quand tu auras fait sortir d'Égypte mon peuple, vous rendrez un culte à Dieu sur cette montagne. »

Matthieu 1, 20–21 [AELF] [grec]

[20] Comme il avait formé ce projet, voici que l'ange du Seigneur lui apparut en songe et lui dit : « Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre chez toi Marie, ton épouse, puisque l'enfant qui est engendré en elle vient de l'Esprit Saint ;
[21] elle enfantera un fils, et tu lui donneras le nom de Jésus (c'est-à-dire : Le-Seigneur-sauve), car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés. »

10.1.3.2 La salutation de l'ange

À la différence de tous ces récits, y compris celui de Zacharie, les réactions de Marie sont importantes. Les conjonctions de coordination sont différentes en français, mais c'est le même mot grec καὶ qui attire l'attention "et/mais/alors". Les réactions de Marie ont donc une importance. C'est l'unique passage de ce genre littéraire où cela se passe, avec une mise en valeur de ces réactions.

Ici, Marie est bien plus qu'un support pour la parole divine. Ses réponses et ses réactions vont jouer un rôle réel dans l'action de ce qui va se passer. C'est comme si la réponse à la révélation proclamée par l'ange est tout aussi importante. Dieu attend cette réponse, cette alliance. Ce symbole de noce est un échange de consentement. Bien sûr, l'initiative vient de Dieu, mais pour lui, c'est tout aussi important que nous répondions.

Luc 1, 26–38 [AELF] [grec]

[26] et le sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé d'auprès de Dieu dans une ville de Galilée, du nom de Nazareth,
[27] à une vierge fiancée à un homme du nom de Joseph, de la maison de David ; et le nom de la vierge était Marie.
[28] Il entra et lui dit : " Réjouis-toi, comblée de grâce, le Seigneur est avec toi. "
[29] et à cette parole elle fut toute troublée, et elle se demandait ce que signifiait cette salutation.

30 Et l'ange lui dit : " Sois sans crainte, Marie ; car tu as trouvé grâce auprès de Dieu.
31 Voici que tu concevras dans ton sein et enfanteras un fils, et tu l'appelleras du nom de Jésus.
32 Il sera grand, et sera appelé Fils du Très-Haut. Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père ;
33 il régnera sur la maison de Jacob pour les siècles et son règne n'aura pas de fin. "
34 Mais Marie dit à l'ange : " Comment cela sera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme ? "
35 L'ange lui répondit : " L'Esprit Saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre ; c'est pourquoi l'être saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu.
36 Et voici qu'Élisabeth, ta parente, vient, elle aussi, de concevoir un fils dans sa vieillesse, et elle en est à son sixième mois, elle qu'on appelait la stérile ;
37 car rien n'est impossible à Dieu. »
38 Marie dit alors : " Je suis la servante du Seigneur ; qu'il m'advienne selon ta parole ! " Et l'ange la quitta.

Réjouis-toi (Luc 1, 28) : Marie fille de Sion. Réjouis toi, Χαῖρε / *Ave*. Dans la septante, on retrouve donc aussi cet *Ave*, ce réjouis toi, comme dans Sophonie, Réjouis-toi ! רני !.

Sophonie 3, 14 ; 17 [AELF] [hébreu]

14 Pousse des cris de joie, fille de Sion ! Éclate en ovations, Israël ! Réjouis-toi, de tout ton cœur bondis de joie, fille de Jérusalem !
[...]
17 Le Seigneur ton Dieu est en toi, c'est lui, le héros qui apporte le salut. Il aura en toi sa joie et son allégresse, il te renouvellera par son amour ; il exultera pour toi et se réjouira.

Marie est renvoyée à cette figure symbolique de la figure de Sion. Comme lorsque St Jean l'appelait femme aux noces de Cana. Elle est aussi renvoyée à l'Église : c'est l'Église, la fille de Sion. En Marie il y a cette harmonie des deux temps de l'alliance.

Comblée de grâce (Luc 1, 28) Dans les récits d'annonces de vocation ou de naissance, comme nous l'avons vu plus haut pour Gédéon, Dieu s'adresse à Gédéon en disant « Le Seigneur est avec toi, vaillant guerrier ! ». Car Gédéon aura comme mission de délivrer le peuple juif.

L'ange donne donc un nom de mission, un nom de vocation. Pour Marie, il dit "comblée de grâce". Son nom de vocation est donc "comblée de grâce". On a ici tout le programme du salut.

Le terme *comblée de grâce* s'écrit en grec κεχαριτωμένη, *kecharitōmenē*. C'est un verbe causatif qui vient du mot *charis*, la grâce. La grâce va donc opérer quelque chose sur Marie, comme une transformation.

Luc 1, 28 [AELF] [grec]

28 L'ange entra chez elle et dit : « Je te salue, Comblée-de-grâce, le Seigneur est avec toi. »

En grec, on trouve des verbes à partir de ces noms : juste, esclave, grâce :

- *dikaios* (juste) → *dikaioô* (rendre juste, justifier)
- *doulos* (esclave) → *douloô* (réduire en esclavage, asservir)
- *charis* (grâce) → *caritoô* (transformer par la grâce, gratifier, faire grâce)

Ici, du point de vue de la conjugaison, il s'agit d'un participe au passé et au parfait. C'est un état permanent d'une action passée : l'action passée, c'est l'action de la grâce qui la met dans un état permanent de grâce.

C'est aussi un passif. Dans l'Évangile et dans la littérature sémite, on ne pouvait pas prononcer le nom de Dieu, donc on utilisait un passif. On ne disait pas "Dieu bénit" on disait "il a été béni". C'est ici un passif divin. Les protestants disaient "Réjouis toi à qui une grâce a été faite".

Ce verbe *caritoô* est utilisé seulement deux fois : ici et dans Éphésiens :

Éphésiens 1, 5–6 [AELF] [grec]

4 C'est ainsi qu'Il nous a élus en lui, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour,
5 déterminant d'avance que nous serions pour Lui des fils adoptifs par Jésus Christ. Tel fut le bon plaisir de sa volonté,
6 à la louange de gloire de sa grâce (*charitos*), dont Il nous a gratifiés (*écharitôsen*) dans le Bien-aimé.

Éphésiens 1, 7 (TOB) [AELF] [grec]

7 En lui nous trouvons la rédemption, par son sang, la rémission des fautes, selon la richesse de sa grâce (*charitos*),

On voit que la grâce qui transforme Marie, c'est la grâce de la rédemption. Dans ce texte de l'annonciation, il y a comme un écho du dogme de l'Immaculée Conception. Il s'agit de la grâce de la rédemption qui la met dans un état permanent de parfaitement sauvée. C'est la même grâce de rédemption que pour nous mais de façon permanente.

Ce n'est pas une preuve apodictique mais on voit que c'est harmonieux.

10.1.3.3 La réponse de Marie

Au cœur de son *fiat* Marie se déclare servante du Seigneur.

Luc 1, 38 [AELF] [grec]

38 Marie dit alors : " Je suis la servante du Seigneur ; qu'il m'advienne selon ta parole ! " Et l'ange la quitta.

38 Εἶπεν δὲ Μαριάμ, Ἰδού, ἡ δούλη κυρίου: γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου. Καὶ ἀπῆλθεν ἀπ᾽ αὐτῆς ὁ ἄγγελος.

Ici servante est le mot δούλη κυρίου, *doulē Kyríou*, que nous avons vu plus haut : serviteur (Κυρίου – du Seigneur) mais aussi esclave. Cela ne veut pas dire qu'elle est esclave au sens négatif du terme, mais il s'agit d'une remise totale de son être, de son agir en Dieu, comme un esclave appartient à son maître. Elle existe par lui.

Dans Philippiens 2, on a *l'hymne à Jésus*. St Paul dit que Jésus, le Fils de Dieu, s'abaisse pour prendre la condition d'esclave. On y retrouve le même mot δούλου, *esclave*, cette fois associé au Fils. C'est dans cet hymne que St Paul affirme ce *fiat* du Fils de Dieu, qui vient dans le monde en disant : "Père, je veux faire ta volonté".

Philippiens 2, 7 [AELF] [grec]

7 Mais il s'est anéanti, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes. Reconnu homme à son aspect,

7 ἀλλ᾽ ἑαυτὸν ἐκένωσεν, μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος:

On retrace ce *fiat* dans la Lettre aux Hébreux 10. On voit ces deux *fiat* mis en parallèle.

Hébreux 10, 5–7 [AELF] [grec]

05 Aussi, en entrant dans le monde, le Christ dit : Tu n'as voulu ni sacrifice ni offrande, mais tu m'as formé un corps.
06 Tu n'as pas agréé les holocaustes ni les sacrifices pour le péché ;
07 alors, j'ai dit : Me voici, je suis venu, mon Dieu, pour faire ta volonté, ainsi qu'il est écrit de moi dans le Livre.

On voit vraiment le lien entre la mission de la Vierge Marie et celle du Fils. Marie exprime une union profonde de sa volonté avec la volonté du fils de Dieu. C'est là qu'elle accepte d'être associée au Christ dans sa mission. Elle communie à la volonté du fils qui vient s'incarner en elle.

Son *fiat* va contenir implicitement tous les labeurs de la servante, de la collaboratrice de son fils, sa parfaite union au serviteur-souffrant, dans la mission de la rédemption, dans le mystère de la croix.

Jean Gallot, théologien et exégète, dit qu'en Marie chez St Luc, il y a comme une esquisse d'une préformation des mystères de la vie du Christ en elle, et qu'ici, dans ce consentement, on retrouve l'esquisse du consentement du serviteur-souffrant.

Ainsi quand elle dit en Luc 1, 38 "qu'il me soit fait selon ta parole", γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου, le verbe γένοιτό, *genoito* est au mode optatif. C'est un mode qui exprime le souhait et qui est distinct du subjonctif en grec. Il exprime ici un désir ardent, plein de joie, un consentement avec beaucoup d'engagement, d'ardeur. On n'est pas ici dans une acceptation passive.

10.1.3.4 Rien n'est impossible à Dieu (Luc 1, 37)

Quand l'ange lui dit que sa cousine Élisabeth a conçu dans sa vieillesse, il renvoie à la naissance miraculeuse d'Isaac. Quand les trois anges viennent visiter Abraham et Sara en Genèse 18, aux chênes de Mambré, ces derniers disent que l'année suivante, à la même époque, quand ils reviendront, Sara aura un fils.

L'ange dit donc à Marie que "rien n'est impossible à Dieu", comme il l'a dit à Abraham.

Luc 1, 37 [AELF] [grec]

37 Parce que n'est impossible venant de Dieu aucune parole.

Genèse 18, 14 [AELF] [hébreu]

14 n'est impossible venant du Seigneur aucune parole

On voit donc bien que ce fils que Marie reçoit est vraiment le fils de la promesse. On voit aussi comme la foi et le consentement de Marie sont mis en parallèle avec la foi d'Abraham.

C'est la foi et le consentement d'Abraham qui font naître le peuple d'Israël en tant que peuple élu. Marie va concentrer en elle la plénitude de cette foi du peuple de l'Alliance. Cette foi grâce à laquelle Abraham fut justifié, et par laquelle toutes les nations sont bénies à travers lui. C'est bien la puissance du Seigneur qui accomplit la promesse, par son Esprit.

L'Esprit qui va se mettre instantanément en action. En effet, à la suite de cette annonce, Marie rejoint sa cousine. Ses pas, sa salutation et la voix de Marie vont nous donner le don du Saint-Esprit par Jésus en elle. Lors de la rencontre avec Élisabeth, il y a une effusion du Saint-Esprit pendant l'échange entre les deux femmes.

10.1.3.5 La rencontre (Luc 1, 39–45)

On a tout d'abord des paroles de bénédiction qu'Élisabeth prononce sur Marie : "le Seigneur soit avec toi". Mais tout le texte renvoie à Dieu, renvoie la louange à Dieu.

C'est le sens de ces échanges de bénédictions. Lorsque Élisabeth entend la voix de Marie, elle la bénit et Marie retourne cette bénédiction à Dieu. Elle ne répond pas en disant son bonheur, ni même sa joie d'être bénie. Elle renvoie toujours vers le Christ ou vers Dieu : "Mon âme exalte le Seigneur".

Luc fait de Marie le signe visible de l'enfant caché. La bénédiction de la mère indique la bénédiction de l'Enfant qui est la source de cette bénédiction. Marie est le signe visible de la présence invisible de Dieu en elle. On rejoint ici quelque chose de l'ordre du sacrement.

Quand Elisabeth s'écrie "Que m'est-il donné que la mère de mon Seigneur vienne jusqu'à moi", c'est, en fait, le Seigneur lui-même qui vient à elle. Elle le comprend et exprime son étonnement. Elle ne se sent pas digne de cet honneur. Elle pose une parole prophétique : elle reconnaît le Seigneur en Marie. C'est pour cela qu'elle est si honorée que son Seigneur vient à elle.

Quand elle dit la mère de mon Seigneur, en grec, μήτηρ τοῦ Κυρίου, *mētēr tou Kyriou*, on retrouve le terme Κυρίου, qui est la traduction grecque du tétragramme sacré YHWH, יהוה en hébreu.

Le Seigneur lui-même vient à Elisabeth par Marie. Il vient aussi jusqu'à nous par Marie. Élisabeth est la première de tous ceux qui s'exprimeront : "Heureuse est la mère du sauveur !". C'est bien ce qu'annonce Marie dans le Magnificat : "désormais tous les âges me diront bienheureuse". Depuis 2000 ans, nous nous réjouissons avec Marie, pour Marie. Élisabeth est vraiment la première à bénir Marie pour avoir eu cette foi et cet engagement.

Cette rencontre donne une autre dimension à ce chemin que commence Marie. Avec l'annonciation, on avait un mouvement vertical de l'ange envoyé à Marie et son *fiat*. Avec la rencontre avec Élisabeth et la révélation de la présence de Dieu en Marie, démarre le mouvement horizontal, de fraternité. Ces deux dimensions sont essentielles dans le mouvement de la foi. On retrouve un schéma similaire lors de la Pentecôte dans les Actes des Apôtres : la descente de l'Esprit Saint sur les apôtres va provoquer leur envoi dans la rue pour témoigner de cet Esprit.

Cette diffusion de l'Esprit-Saint vient aussi au cœur de l'élan du don de soi vers l'autre. Marie court vers sa cousine pour l'aider dans sa grossesse et son âge avancé. On est au cœur de la dynamique du don. Marie intègre cette dynamique, elle reçoit le don de Dieu qui est finalement le Fils dans l'Esprit. Elle va se laisser façonner par lui. Cette rencontre entre les deux femmes et les deux enfants se termine en rencontre avec Dieu.

10.1.3.6 Marie, voix de l'Église (Magnificat) : première Église

Dans le Magnificat, il y a une assimilation de Marie au personnage religieux du peuple d'Israël. Dans ce Magnificat, qui est chanté tous les jours aux vêpres, on a le chant de l'Église. Marie est liée à la foi du peuple d'Israël, la foi du peuple de l'Alliance.

Elle représente ce peuple et par là on retrouve la figure de l'Église en arrière-plan. Ce chant célèbre l'accomplissement de la promesse, des promesses faites à nos pères.

10.2 De « la naissance de la Vierge » à la *Theotokos* (la Mère de Dieu) : le dogme de la maternité divine

10.2.1 Caractère central de ce dogme

Le premier dogme qui concerne Marie est celui de la maternité divine de Marie. Marie n'est pas simplement la mère de Jésus, de la nature humaine du Christ. Elle est mère de Dieu. Ce dogme de la maternité divine est au cœur du mystère du Verbe fait chair, et donc du mystère de notre salut.

François Daguet dit que la maternité divine est la pierre de touche de tout cet édifice. C'est sur cette maternité divine que repose toute l'intelligence catholique de la Sainte Vierge.

10.2.2 Développement patristique jusqu'au IVe siècle

10.2.2.1 Affirmation au concile d'Éphèse

Cette maternité divine est la première affirmation magistérielle, la première grande affirmation des évêques réunis en concile sur Marie. Cela a lieu lors du concile d'Éphèse en 431, un concile qui devait régler des questions sur le Christ. En traitant de ces questions sur le Christ et sa nature divine, on a réglé par la même occasion les questions sur Marie. En particulier, on affirme que Marie est mère de Dieu.

Le terme mère de Dieu, Θεοτόκος, *Theotokos*, vient de *theo* (Dieu) et *tokos* (enfanter), celle qui enfante Dieu. Ce titre grec s'est répandu dans toute l'Église à partir de l'Église orientale. À l'époque, l'Église n'est pas encore divisée entre Église d'Occident et Église d'Orient. Ce titre de mère de Dieu, *theo-tokos*, n'est pas textuellement dans l'Évangile. Les évangélistes n'écrivent pas que Marie est mère de Dieu. Ils font référence à Marie en écrivant qu'elle est mère de "mon Seigneur", (cf. Luc 1, 43), mère de Jésus.

Le passage de "Mère de Jésus" à l'expression "Mère de Dieu" s'est effectué petit à petit dans l'Église à partir de la contemplation chrétienne de la naissance du Sauveur ; à partir de cette contemplation de qui est le Christ. En effet dire du Christ qu'"il est né de la Vierge Marie", c'est dire que Jésus était Dieu et homme à la fois.

On retrouve cette dénomination de Marie *Theotokos* dès le 2e siècle. C'est donc un symbole de foi, une première attestation de cette croyance en la maternité divine de Marie. En latin, on a traduit *Theotokos* par Mater Dei, mère de Dieu. Cette traduction de *Theotokos* en ce terme de *mère de Dieu* plutôt que *celle qui a enfanté Dieu* est plus forte car cela exprime l'intimité entre Marie et Jésus, entre la mère et l'enfant. Cela semble néanmoins juste de la qualifier de *Mère de Dieu. Celle qui accouche* c'est bien la Mère, et ici la *Mère de Dieu.*

Ce terme de *Mère de Dieu* dit aussi une certaine intimité, non seulement avec l'enfant qui est Jésus, mais aussi avec Dieu, avec les trois personnes divines. Ce titre de *Theotokos*, de *Mère de Dieu*, est donc lié à ce qui est de plus fondamental dans la christologie, le dogme le plus important : l'union hypostatique dans la personne du Fils entre sa nature humaine et sa nature divine. La personne divine du Christ subsiste

depuis l'incarnation en deux natures, intrinsèquement liées, non confondues mais unies. **Le titre de *Theotokos* authentifie cette union hypostatique**.

On affirme que Marie est *Mère de Dieu* car on est *mère d'une personne*, pas *mère d'une nature*, ou seulement de la nature humaine de son enfant. On est mère de la personne de son enfant, on est en relation avec lui. La maternité de Marie exprime donc la relation avec la personne de Jésus. Or, comme Jésus est une personne divine, la nature humaine qui existe dans la personne divine permet à Marie d'avoir cette intimité avec Jésus.

Le dogme de la maternité divine, au concile d'Éphèse, concile œcuménique, en 431, est avant tout motivé par un souci christologique sur la personne du Christ. Il était alors important de régler cette question de l'union hypostatique dans le Christ, car cette union entre sa nature divine et sa nature humaine avait une conséquence pour notre salut. C'est bien en cela qu'il nous a sauvés. Il fallait que le Christ soit totalement homme pour nous sauver mais aussi totalement Dieu car c'est Dieu qui sauve. C'est une question cruciale pour les chrétiens et leur foi. Les chrétiens vivent de leur foi, pour être en relation avec Dieu et recevoir la vie. C'est donc une question centrale et non pas annexe.

10.2.2.2 Diffusion du titre parmi les chrétiens

Ce titre de *Theotokos* commence à se répandre parmi les chrétiens. On en trouve les premières traces écrites au IIIe siècle. À l'époque, on n'utilise pas l'écrit aussi facilement qu'aujourd'hui. Donc, si on en trouve des traces écrites au IIIe siècle, cela signifie que l'usage de ce titre était déjà répandu dans la conviction de foi du peuple chrétien. Écrire que Marie est la *Theotokos* sert à garder trace, à maintenir ou diffuser la foi.

Ce texte le plus ancien est l'antienne mariale Ὑπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν, *Sub tuum præsidium*, c'est-à-dire *Sous l'abri de ta miséricorde.*

Sub tuum præsidium

Ὑπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν, καταφεύγομεν, Θεοτόκε.	Sub tuum præsidium confugimus, sancta Dei Genetrix ;	Sous l'abri de ta miséricorde, nous nous réfugions, Sainte Mère de Dieu.
Τὰς ἡμῶν ἱκεσίας, μὴ παρίδῃς ἐν περιστάσει,	nostras deprecationes ne despicias in necessitatibus ;	Ne méprise pas nos prières quand nous sommes dans l'épreuve,
ἀλλ᾽ ἐκ κινδύνων λύτρωσαι ἡμᾶς,	sed a periculis cunctis libera nos semper,	mais de tous les dangers, délivre-nous toujours,
μόνη Ἁγνή, μόνη εὐλογημένη.	Virgo gloriosa et benedicta.	Vierge glorieuse et bénie.

10.2.3 Crise nestorienne

Marie est proclamée explicitement Mère de Dieu au Ve siècle, bien après cette première trace du titre de *Theotokos* dans la prière des fidèles. Ce titre est proclamé solennellement par le magistère après une crise importante qui a secoué l'Église. Cette crise s'est cristallisée à partir de Constantinople. À l'époque, le patriarche de Constantinople est Nestorius. Ce dernier a une façon de comprendre le Christ qui n'est pas tout à fait juste. Dans la christologie de Nestorius, il y avait bien une union entre l'humanité et la nature divine dans le Christ, mais elle ne se faisait pas dans la personne divine mais dans le Christ. Le Christ consistait donc en une sorte de mélange entre les deux, mais il n'était pas une personne divine en tant que telle. Pour Nestorius, il est impensable de dire que Dieu était né dans la chair. Le Christ n'était pas une personne divine car Dieu ne pouvait pas commencer à exister.

St Cyrille d'Alexandrie va tout de suite comprendre le problème. Il représente une autre école christologique, celle d'Alexandrie. Ces deux écoles s'affrontent lors de cette crise théologique. Cyrille comprend donc ce problème de division de personnalité dans le Christ. Pour lui cette remise en cause n'est pas acceptable car elle engage le salut de l'homme. Si le Christ n'est pas vraiment Dieu, il y a un problème avec le salut, avec la vie que nous avons reçue de Dieu.

Il y a donc une série de questions sur le sens ou l'origine de cette vie donnée par Dieu ; sur la nature même du Christ et de son rôle dans notre salut. Il s'ensuit un échange de lettres entre Cyrille et Nestorius et le ton monte entre eux. Chacun reste sur sa position. Nestorius est persuadé qu'il a raison. Mais Cyrille répond en affirmant que Marie doit être déclarée *Theotokos* : elle n'est pas seulement *Mère du Christ* mais elle est vraiment *Mère de Dieu*. Il faut le dire au nom de la réalité de la personne de Jésus.

Lors de la réunion du concile, initiée par l'empereur romain de Constantinople Théodose II, on lit une des lettres de St Cyrille à Nestorius qui proclame qu'il faut appeler Marie *Mère de Dieu*. Cette lettre est acclamée par les évêques lors de ce concile et le contenu de la lettre est considéré comme la proclamation dogmatique du titre de Mère de Dieu.

Jean-Pierre Torrell rapporte dans le *Christ en ses mystères – la vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin* [Tor11, p. 161] les paroles de St Cyrille : "ce n'est pas l'enfantement qui a fait Dieu, mais Dieu qui a fait sien l'enfantement." Torrell rajoute "Dieu a fait sien l'enfantement en prenant cette nature en cours d'enfantement et, par le fait même, il a fait sienne cette mère. C'est ainsi qu'on pourra parler de deux naissances du Verbe : la naissance éternelle dans le sein du Père, la naissance temporelle dans le sein de Marie." Par cette naissance humaine, le Verbe s'approprie sa mère, de son initiative. L'initiative de cette naissance vient de Dieu lui-même.

Cette naissance divine contrariait Nestorius. Il confondait la personne divine et la nature divine. Marie est mère de la personne divine qui s'est fait chair dans son sein. Ce n'est pas elle qui a fait exister la divinité.

Mère de Dieu veut dire qu'elle est mère de son fils, qui est une personne divine. Elle est mère car elle est en relation avec la personne de son fils.

10.2.4 Approfondissements dogmatiques ultérieurs

Jean-Paul II dans son encyclique *Redemptoris Mater* résume l'enjeu du concile d'Éphèse en 431 en disant que le titre *Theotokos*, mère de Dieu, est le **le sceau qui authentifie le dogme de l'incarnation**. C'est-à-dire du Dieu qui se fait réellement chair. L'incarnation est aussi directement liée à la rédemption, car si le Christ s'est incarné c'est bien dans le but de la rédemption. C'est bien ce qu'affirme le pape au numéro 4 de son encyclique.

Encyclique *Redemptoris Mater* – Jean-Paul II [jp287, §4]

Le Concile Vatican II nous prépare à cela en présentant dans son enseignement la Mère de Dieu dans le mystère du Christ et de l'Église. En effet, s'il est vrai que « le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné » – comme l'affirme ce même Concile (GS[a] 22) -, il convient d'appliquer ce principe d'une manière toute particulière à cette « fille des générations humaines » exceptionnelle, à cette « femme » extraordinaire qui devint la Mère du Christ. C'est seulement dans le mystère du Christ que s'éclaire pleinement son mystère. Du reste, c'est ainsi que l'Église a cherché à le déchiffrer dès le commencement : le mystère de l'Incarnation lui a permis de pénétrer et d'éclairer toujours mieux le mystère de la Mère du Verbe incarné. Dans cet approfondissement, le Concile d' Ephèse (431) eut une importance décisive, car, à la grande joie des chrétiens, la vérité sur la maternité divine de Marie y fut solennellement confirmée comme vérité de foi dans l'Église. Marie est la Mère de Dieu (= *Théotokos*), parce que, par le Saint-Esprit, elle a conçu en son sein virginal et a mis au monde Jésus Christ, le Fils de Dieu consubstantiel au Père (cf. concile d'Éphèse Dz 250-264[b], concile du Latran Dz 500-505[c])). « Le Fils de Dieu..., né de la Vierge Marie, est vraiment devenu l'un de nous » (GS 22), il s'est fait homme. Ainsi donc, par le mystère du Christ, le mystère de sa Mère resplendit en plénitude à l'horizon de la foi de l'Église. A son tour, le dogme de la maternité divine de Marie fut pour le Concile d'Ephèse et est pour l'Église comme un **sceau authentifiant le dogme de l'Incarnation**, selon lequel le Verbe assume véritablement, dans l'unité de sa personne, la nature humaine sans l'abolir.

source : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html

[a] https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html

[b] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0w.htm#cae

[c] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f02.htm#cg3

10.3 Le dogme de la virginité de la Mère de Dieu

10.3.1 Le développement du dogme

La spécificité de la maternité de Marie c'est qu'elle est virginale. C'est aussi un dogme de l'Église. Chez Marie, on ne peut pas séparer maternité et virginité.

Cette virginité de Marie est apparue tout de suite comme une évidence dans toutes les communautés chrétiennes dès les premières années de l'Église. Elle est mentionnée dans tous les premiers symboles de foi. Même si les formulations diffèrent, on retrouve ces mots : le motif de l'incarnation – pour nous les hommes et pour notre salut, il descendit du ciel – et sa mise en œuvre – par l'Esprit Saint il a pris chair de la Vierge Marie et s'est fait homme.

Le terme de *Vierge Marie* est aussi la plus ancienne appellation de Marie. Ce terme est toujours utilisé en faisant référence à la naissance de Jésus.

Cette mention "Il est né de la Vierge Marie" dans le tout premier symbole de foi chrétien est extrêmement significatif pour le caractère doctrinal de cette virginité de Marie. Ces premiers symboles sont la quintessence de la foi apostolique. Il y a donc toujours eu cette affirmation, elle fait partie du dogme de l'Église catholique.

On peut essayer de comprendre le nécessité de cette maternité virginale ou de la virginité de Marie en général. Ici on parle de nécessité au sens de l'économie du salut, du projet de salut de Dieu pour l'homme. Bien sûr, Dieu aurait pu faire autrement, mais il était nécessaire, au sens de cohérent, que cela fut ainsi. Quel est également le sens de cette virginité pour notre foi ?

Ce point est assez méconnu et mal compris. On ne comprend pas trop la raison ou le sens de cette virginité. Cette virginité Mariale est devenue certitude à travers la prière et la foi du peuple de Dieu. Il a fallu 7 siècles pour que l'on comprenne vraiment l'étendue et les enjeux de la virginité de Marie. Ce n'est pas une virginité en général, un concept, c'est au contraire très concret. Néanmoins pourquoi est-ce important de l'affirmer ? Il y a un mystère à être vierge et mère en même temps. Ce mystère est lié au Verbe fait chair, à cette incarnation du Verbe.

On appelle cela **le développement du dogme**. Dans la révélation, l'Écriture et la compréhension de l'Église au long des siècles, il y a tout le mystère de Dieu qui est révélé. Mais tout n'est pas explicite. C'est un mystère de Dieu qui n'est pas contre la raison mais qui dépasse la raison. On ne peut pas tout comprendre d'un coup. Avec le développement de la foi de l'Église, on en comprend chaque fois un peu plus. C'est un mystère d'amour ; les mystères de Dieu sont amour ; Dieu est amour, nous dit St Jean.

10.3.2 Oppositions antiques et critiques modernes

Ce mystère, cette facette, de la virginité de Marie a eu, au départ, beaucoup de contradicteurs, surtout du côté des païens et des juifs. Pour les juifs, l'affirmation de cette virginité était scandaleuse, tandis que les païens s'en moquaient et la tournaient en ridicule. Mais cette croyance était ancrée dans la foi des premiers chrétiens, et face aux questionnements des juifs et des païens, il a fallu comprendre pourquoi cette virginité était une si grande nécessité dans la foi.

À partir de l'époque moderne, et même dès le XVIIe siècle, ces anciennes critiques remontent à la surface. Entre le Ve siècle et cette période plus récente, la virginité de Marie, avant, pendant et après l'enfantement, avait été reçue assez paisiblement. Mais, avec l'avancée de la science, cette virginité est à nouveau remise en question ; le dogme en général ou certains aspects de ce dogme. Au point que le magistère de l'Église catholique a senti le besoin de réinsister sur ce fait. Dans le CEC, il y a 16 numéros sur cette virginité. De même, dans le 8e chapitre de *Lumen Gentium*, on trouve le résumé, le condensé le plus large de la foi catholique sur la Vierge Marie. Paul VI rajoute lors de la proclamation de ce texte que l'Église n'avait jamais exprimé de façon si complète le mystère de la Vierge Marie auparavant.

Il y a même eu une note de la congrégation pour la doctrine de la Foi d'arrêter certains débats crus qui ne respectaient plus le mystère. Ces questions sont légitimes, mais il faut pouvoir y répondre en restant dans la foi et en essayant de comprendre l'importance, pour la foi, de cette virginité de Marie, avant, pendant et après l'enfantement.

10.3.3 Les fondements traditionnels

Quelques pistes pour essayer d'éclairer cette virginité ou certains aspects de celle-ci, même si elle reste toujours un mystère.

Lien avec la signification du Salut : la naissance virginale, une nouvelle création et pas une procréation. Il y a un rapport avec la signification du salut et aussi pour nous et notre vie chrétienne.

Joseph Ratzinger, Benoît XVI, répond aux critiques modernes qui cherchent à réduire cette virginité de Marie à un symbole mythique ou mythologique, inspiré des divinités égyptiennes dans lequel on peut trouver des divinités fécondes ou fécondantes. Ratzinger répond dans son ouvrage *Foi chrétienne hier et aujourd'hui* :

> **Joseph Ratzinger – *Foi chrétienne hier et aujourd'hui* [rat05a, p. 190-191]**
>
> La naissance de Jésus à partir de la Vierge telle qu'elle nous est racontée dans les évangiles a offusqué depuis toujours les rationalistes de tous ordres. On cherchera à minimiser le témoignage du Nouveau Testament en faisant des distinctions des différentes couches littéraires, en réduisant au symbolique, en rappelant l'absence de mentalité historique scientifique chez les anciens. On cherchera à le faire entrer dans le cadre de l'histoire des religions pour le présenter comme la variante d'un mythe. Mais, en même temps il est tout à fait clair que l'enracinement immédiat des récits néo-testamentaires concernant la naissance de Jésus à partir de la Vierge Marie [dans les deux premiers chapitres de Luc et Matthieu] se trouve non pas dans le domaine de l'histoire des religions mais dans l'Ancien Testament.
>
> Les récits extra-bibliques de cette espèce se distinguent très nettement

des récits de l'Évangile par leur vocabulaire et leur conception de l'histoire de la naissance de Jésus. La principale différence consiste en ce que dans les récits païens la divinité apparaît presque toujours comme une puissance fécondante et procréative, et donc sous un aspect plus ou moins sexuel. Cette divinité est père de l'enfant sauveur au sens physique. Rien de tel dans le Nouveau Testament. La conception de Jésus est une nouvelle création et non pas une procréation par Dieu.

Ainsi cette virginité n'est pas un symbole sans consistance. Dans les premiers siècles, on ne parlait pas directement de la Vierge Marie mais indirectement à travers la contemplation des mystères du Christ. Quand les Pères défendent la virginité de Marie, ils défendent que Jésus est vrai Dieu et vrai homme. Cette naissance virginale témoigne de cette incarnation, de cette nouvelle création et non d'une grande fécondité. Elle authentifie ces deux natures en la personne du Fils.

Déjà St Ignace d'Antioche (mort vers l'an 100) liait ces mystères entre eux, virginité mariale, incarnation et rédemption, dans sa lettre aux Éphésiens :

Ignace d'Antioche – ***Lettre aux Éphésiens XIX*** **[Ign, §1-2, p. 89]** –

Le prince de ce monde (cf. Jean 12, 31 ;14 :30) a ignoré la virginité de Marie, et son enfantement, de même que la mort du Seigneur, trois mystères retentissants, qui furent accomplis dans le silence de Dieu.

Καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ χυρίου –τρία μυστήρια χραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη.

source : https://archive.org/details/ignacedantiochee0010igna_ed03/page/89

Pour Ignace, et pour les chrétiens de cette époque, il y a un lien entre le salut apporté par Jésus et sa naissance d'une vierge.

St Irénée : Christ Nouvel-Adam, Marie Nouvelle-Ève Irénée développe ce thème en expliquant le mystère de la rédemption, avec le Christ nouvel Adam qui vient sauver le monde en défaisant le nœud qui avait été noué avec la désobéissance d'Adam. Le Christ dénoue ce nœud en agissant à l'opposé, à l'inverse d'Adam, par son obéissance. Irénée parle de re-circulation, de récapitulation, *circulatio*.

Marie fait de même avec la désobéissance d'Ève. Marie est comme Ève avant la chute, vierge. Adam lui-même a été tiré de la terre non encore travaillée, une terre vierge. Jésus, nouvel Adam, est, lui aussi, né d'une vierge.

Irénée de Lyon – ***Démonstration de la Prédication apostolique*** **[ireg, §33, p.128-129]** –

« Car il fallait qu'Adam fut récapitulé dans le Christ, afin que ce qui était

mortel fut englouti par l'immortalité, et il fallait qu'Ève le fut aussi en Marie, afin qu'une Vierge, en se faisant l'avocate d'une vierge, détruisit la désobéissance d'une vierge par l'obéissance d'une Vierge. »

Et propter hoc aliud plasma quoddam non factus est, sed, ex illa ea quae ab Adam genus habebat <nascens>, similitudinem plasmationis servavit : oportebat-et-conveniebat enim recapitulari Adam in Christum, « ut absorptum-deglutiretur mortale ab immortalitate », et Evam in Mariam, ut Virgo virginis advocata facta solveret-et-evacuaret virginalem inobaudientiam per virginalem obaudientiam.

source : https://archive.org/details/dmonstrationdela0406iren/page/128

Pour Irénée, l'économie du salut, c'est l'économie de la Vierge. Non pas la Vierge seule, mais la Vierge qui contribue. On retrouve le même type d'argument pour expliquer le dogme de l'Immaculée Conception de Marie. Ici la virginité manifeste le dogme de l'Immaculée Conception. Marie est totalement ouverte à son Seigneur. La virginité n'est pas une fermeture, elle témoigne d'une ouverture de cœur et du don total de sa personne à Dieu.

Marie, toujours-vierge. Dès le IVe siècle, les chrétiens en Orient donnent un nouveau titre à Marie, le titre de toujours-vierge, ἀειπάρθενος *aei-parthenos*, *semper virgo*. À cette époque, l'Église n'a pas encore conçu de manière conceptuelle ou intellectuelle le sens de ce titre, mais on observe qu'il fait déjà partie de la vie de foi de l'Église.

Le dogme authentifie une vie chrétienne authentique. Il ne correspond pas uniquement à une plus grande compréhension ou intellection, cela va de concert avec le cœur. Quand on aime on a besoin de comprendre. Dans la foi c'est similaire : on reçoit ça avec le cœur, mais pour que cette vérité de foi s'enracine dans notre vie de foi, nous avons besoin de comprendre cette vérité. La foi étant liée au mystère de Dieu, il y a des paradoxes qui nous dépassent. Il est néanmoins normal de se poser ces questions sur la foi.

Critique rationaliste et vision néoplatonicienne La vague rationaliste de l'époque moderne reprend ces critiques antiques sur la virginité de Marie, ces origines mythiques, cette symbolique de fécondité. La raison bute sur les mêmes questions.

Dans le rationalisme, il y a une idéologie derrière ; quelque chose de l'ordre d'une vision néoplatonicienne : Dieu reste dans sa sphère et n'a rien à faire dans le matériel. Cette idéologie est fausse et fausse les questions. Mais la question est intéressante car l'Église a dû travailler, étudier la question et y répondre. Cela fait approfondir la question, pour l'élévation de notre foi.

Cette tendance contamine également les catholiques et même les théologiens. Les réflexions s'enlisent sur des niveaux biologiques. On mélangeait les niveaux théologiques et biologiques. Les débats deviennent limite sur les questions de pudeur.

La contestation de ce dogme repose sur deux axes. D'une part, une confusion sur la conception de la virginité, et, d'autre part, la remise en cause de l'autorité qu'on va accorder au magistère qui parle de cette virginité avant/pendant/après.

Ainsi certaines personnes essayent de ramener cette virginité au niveau symbolique. Elles affirment une croyance au dogme mais, finalement, n'accordent pas d'importance à l'intégrité physique en tant que telle.

Mais le magistère réaffirme que pour que le symbole de cette virginité garde son sens, il faut cependant qu'il soit ancré dans le réel, la matérialité d'une virginité, d'une intégrité physique.

10.3.4 Le caractère doctrinal de la virginité perpétuelle de Marie

Proclamations au concile de Chalcédoine, au concile de Constantinople II et au concile du Latran Ce dogme de la virginité perpétuelle de Marie a été proclamé lors du concile du Latran. Cependant, l'expression *avant, pendant et après* date du XVe siècle.

À Latran en 649, on a la proclamation initiale dans son sens profond. Cependant déjà au concile de Chalcédoine en 451 le pape Léon I le grand dans sa lettre à *Julien de Cos* rappelle aussi son donné de foi.

Lettre *Licet per nostros* du pape Léon I le Grand à Julien de Cos, 13 juin 449 . [leo49] Dz 299

Il est sorti du sein de la mère de telle sorte que tout à la fois la fécondité a fait naître et la virginité est demeurée, sa chair pour autant n'était pas d'une autre nature que la nôtre

[...] sive quod solus (ex Sancto Spiritu) ab inviolata virgine sine concupiscentia est conceptus et natus, sive quod ita visceribus matris est editus, ut et fecunditas pareret et virginitas permaneret, non alterius tamen naturae erat eius caro quam nostrae [...]

sources : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0x.htm#cbk
[b] http://patristica.net/denzinger/enchiridion-symbolorum.html

On a donc une première affirmation de cette conception divine et de la naissance virginale, autour du concile de Chalcédoine, concile œcuménique.

Ensuite, lors du concile de Constantinople II, à nouveau, on fait une affirmation sur la nature du Christ qui fait part de la virginité de Marie.

Canon *sur la virginité de Marie* du concile de Constantinople II [con53b, Dz 422] –

422 2. Si quelqu'un ne confesse pas qu'il y a deux générations du Dieu Verbe, l'une avant les siècles, du Père, intemporelle et incorporelle, l'autre aux derniers jours, du même Verbe qui est descendu des cieux et s'est incarné de la sainte et glorieuse Mère de Dieu toujours vierge et qui a été

engendré d'elle, qu'un tel homme soit anathème.

source : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f00.htm#cfa
[b] http://patristica.net/denzinger/enchiridion-symbolorum.html

Enfin, lors du concile du Latran, concile local, réuni par le pape Martin Ier, on trouve une affirmation plus directe, exprimée dans les canons du concile, le canon 3 :

Canon 3 *Condamnation d'erreurs concernant la Trinité et le Christ* du concile du Latran [lat49b, Dz 503] –

Si quelqu'un ne confesse pas [...] qu'elle a, dans les derniers temps, conçu du Saint-Esprit sans semence et enfanté sans corruption, sa virginité demeurant inaltérée aussi après l'enfantement, qu'il soit condamné.

source : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f02.htm#cg4
[b] http://patristica.net/denzinger/enchiridion-symbolorum.html

Dans le concile de Chalcédoine et dans le concile de Constantinople II, c'était des affirmations sur la nature du Christ, qui, par ricochet, sont des affirmations sur la virginité de Marie. Dans ce concile du Latran on a une proclamation plus spécifique de la virginité de Marie.

Au XVIe siècle : *avant, pendant, après* Cette vérité de foi n'est plus contestée jusqu'au XVIe siècle. À nouveau, il y avait une hérésie christologique qui avait une répercussion sur la Vierge Marie. Le dogme Marial authentifie le dogme christologique. Ainsi si on pense une erreur sur le Christ, on pense une erreur sur la Vierge Marie. Et réciproquement. Ils sont inséparables dans le mystère du salut.

C'est à cette époque qu'est proposée la formule *avant l'enfantement, pendant l'enfantement et après l'enfantement* qui est désormais une formule courante pour expliquer ce mystère.

Dans *Lumen Gentium*, on retrouve au §57 cette attestation de la virginité perpétuelle de Marie.

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §57] – La Sainte Vierge et l'enfance de Jésus

Cette union de la Mère avec son Fils dans l'œuvre du salut est manifeste dès l'heure de la conception virginale du Christ jusqu'à sa mort ; et d'abord quand Marie, partant en hâte pour visiter Élisabeth, est saluée par elle du nom de bienheureuse pour avoir cru au salut promis, tandis que le Précurseur tressaillait au sein de sa mère (cf. Luc 1, 41–45) ; **lors de la Nativité ensuite, quand la Mère de Dieu présenta dans la joie aux**

pasteurs et aux mages son Fils premier-né, dont la naissance était non la perte mais la consécration de son intégrité virginale [a]. Puis lorsque, dans le Temple, après avoir fait l'offrande des pauvres, elle présenta son Fils au Seigneur, elle entendit Siméon prophétiser en même temps que le Fils serait un signe de contradiction, et que l'âme de la mère serait transpercée d'un glaive : ainsi se révéleraient les pensées intimes d'un grand nombre (cf. Luc 2, 34–35). Ayant perdu l'Enfant Jésus et l'ayant cherché avec angoisse, ses parents le trouvèrent au Temple occupé dans la maison de son Père, et la parole du Fils ne fut pas comprise par eux. Sa mère cependant gardait tout cela dans son cœur et le méditait (cf. Luc 2, 41–51).

source : `https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html`

[a] Cf. Conc. de Latran, année 649, can. 3 : Mansi 10, 1151. – St Léon le Grand, Epist. ad Flav. : PL 54, 759. – Conc. de Chalcédoine : Mansi 7, 462. – St Ambroise, De instit. virg. : PL 16, 320.

Cette affirmation arrive en 1964 pendant que les critiques modernes *biologiques* ou *rationalistes* s'expriment. Le magistère réaffirme ce dogme.

Dogme, foi et autorité magistérielle. Les critiques de cette virginité perpétuelle cherchent à réduire l'autorité du concile du Latran en essayant de dire que cette vérité n'est pas une vérité de foi dogmatique. En effet, un dogme érigé par l'Église doit être absolument accepté par l'ensemble du peuple chrétien. Comme le disent les formulations des canons des conciles : "Si quelqu'un ne confesse pas que … qu'il soit condamné."

En quoi donc cette croyance en la virginité perpétuelle de Marie doit-elle être une vérité de foi dogmatique ? Comme nous l'avons évoqué plus haut, cette virginité est intrinsèquement liée à la nature du Christ, à qui est le Christ. Il est donc nécessaire d'accepter cette foi en la virginité perpétuelle pour avoir une vision correcte du Christ.

Une seconde approche pour les critiques cherche à saper l'autorité du concile du Latran. Ce concile n'étant pas un concile œcuménique, il aurait moins de poids. Pour autant, le doute n'est pas permis sur les intentions du pape Martin Ier de proclamer une vérité de foi. À l'issue du concile, ce dernier a écrit à tous les évêques ainsi qu'à l'empereur pour que l'Église reçoive cette vérité de foi.

St Jean-Paul II dans ses catéchèses sur le Credo et, en particulier, sur la Vierge Marie[1], rappelle les intentions du pape Martin Ier.

Audience générale du pape Jean-Paul II le Mercredi 10 juillet 1996 [jp296, §5]

Anche se le definizioni del Magistero, ad eccezione del Concilio Lateranense del 649, voluto da Papa Martino I, non precisano il senso dell'appellativo

[1] On peut retrouver l'ensemble de ses catéchèses sur le site `http://pastoralefamiliale.free.fr/reflallocutionmarie.htm`

”vergine”, è chiaro che tale termine viene usato nel suo senso abituale : l’astensione volontaria dagli atti sessuali e la preservazione dell’integrità corporale. In ogni caso l’integrità fisica è ritenuta essenziale alla verità di fede del concepimento verginale di Gesù (cf. Catechismo della Chiesa Cattolica, 496).

Même si les définitions du Magistère, à l’exception du **Concile du Latran de 649, voulu par le Pape Martin Ier**, ne précisent pas le sens de l’appellation ” vierge ”, il est clair que ce terme est employé dans son sens habituel : l’abstention volontaire d’actes sexuels et la préservation de l’intégrité corporelle. En tout cas, l’intégrité physique est retenue comme essentielle à la **vérité de foi de la conception virginale de Jésus** (cf. Catéchisme de l’Église catholique, 496).

Version officielle en italien. Version française sur `http://pastoralefamiliale.free.fr/reflallocutionmarie.htm`.

Il rappelle que l’enjeu premier de la virginité de Marie est la naissance du Verbe qui se fait chair, l’authentification du dogme de l’incarnation. Si l’on relativise cela, non seulement on porte atteinte au dogme de l’incarnation, mais on le relativise également.

Le CEC donne le sens de ce fait dans les numéros 496 à 507.

CEC [CEC92, §496] La virginité de Marie

496 Dès les premières formulations de la foi (cf. DS 10-64), l’Église a confessé que Jésus a été conçu par la seule puissance du Saint-Esprit dans le sein de la Vierge Marie, affirmant aussi l’aspect corporel de cet événement : Jésus a été conçu ” de l’Esprit Saint sans semence virile ” (Cc. Latran en 649 : DS 503). Les Pères voient dans la conception virginale le signe que c’est vraiment le Fils de Dieu qui est venu dans une humanité comme la nôtre :

Ainsi, S. Ignace d’Antioche (début IIe siècle) : ” Vous êtes fermement convaincus au sujet de notre Seigneur qui est véritablement de la race de David selon la chair (cf. Romains 1, 3), Fils de Dieu selon la volonté et la puissance de Dieu (cf. Jean 1, 13), véritablement né d’une vierge, (...) il a été véritablement cloué pour nous dans sa chair sous Ponce Pilate (...) il a véritablement souffert, comme il est aussi véritablement ressuscité ” (Smyrn. 1-2).

source : `https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1H.HTM`

CEC [CEC92, §497]

497 Les récits évangéliques (cf. Matthieu 1, 18–25 ; Luc 1, 26–38) comprennent la conception virginale comme une œuvre divine qui dépasse

toute compréhension et toute possibilité humaines (cf. Luc 1, 34) : " Ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit Saint ", dit l'ange à Joseph au sujet de Marie, sa fiancée (cf. Matthieu 1, 20). L'Église y voit l'accomplissement de la promesse divine donnée par le prophète Isaïe : " Voici que la vierge concevra et enfantera un fils " (cf. Isaïe 7, 14, d'après la traduction grecque de Matthieu 1, 23).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1H.HTM

CEC [CEC92, §498]

498 On a été parfois troublé par le silence de l'Évangile de S. Marc et des Épîtres du Nouveau Testament sur la conception virginale de Marie. On a aussi pu se demander s'il ne s'agissait pas ici de légendes ou de constructions théologiques sans prétentions historiques. A quoi il faut répondre : La foi en la conception virginale de Jésus a rencontré vive opposition, moqueries ou incompréhension de la part des non-croyants, juifs et païens (cf. S. Justin, dial. 66, 67 ; Origène, Cels. 1, 32. 69 ; e.a.) : elle n'était pas motivée par la mythologie païenne ou par quelque adaptation aux idées du temps. Le sens de cet événement n'est accessible qu'à la foi qui le voit dans ce " lien qui relie les mystères entre eux " (DS 3016), dans l'ensemble des mystères du Christ, de son Incarnation à sa Pâque. S. Ignace d'Antioche témoigne déjà de ce lien : " Le prince de ce monde a ignoré la virginité de Marie et son enfantement, de même que la mort du Seigneur : trois mystères retentissants qui furent accomplis dans le silence de Dieu " (cf. Éphésiens 19, 1 ; cf. 1 Corinthiens 2, 8).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1H.HTM

CEC [CEC92, §499] Marie – " toujours Vierge "

499 L'approfondissement de sa foi en la maternité virginale a conduit l'Église à confesser la virginité réelle et perpétuelle de Marie (cf. DS 427) même dans l'enfantement du Fils de Dieu fait homme (cf. DS 291 ; 294 ; 442 ; 503 ; 571 ; 1880). En effet la naissance du Christ " n'a pas diminué, mais consacré l'intégrité virginale " de sa mère (LG 57). La liturgie de l'Église célèbre Marie comme la *Aeiparthenos*, " toujours vierge " (cf. LG 52).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1H.HTM

CEC [CEC92, §500]

500 A cela on objecte parfois que l'Écriture mentionne des frères et sœurs de Jésus (cf. Marc 3, 31–35 ; 6, 3 ; 1 Corinthiens 9, 5 ; Galates 1, 19). L'Église

a toujours compris ces passages comme ne désignant pas d'autres enfants de la Vierge Marie : en effet Jacques et Joseph, " frères de Jésus " (cf. Matthieu 13, 55), sont les fils d'une Marie disciple du Christ (cf. Matthieu 27, 56) qui est désignée de manière significative comme " l'autre Marie " (cf. Matthieu 28, 1). Il s'agit de proches parents de Jésus, selon une expression connue de l'Ancien Testament (cf. Genèse 13, 8 ; 14, 16 ; 29, 15 ; etc.).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1H.HTM

CEC [CEC92, §501]

501 Jésus est le Fils unique de Marie. Mais la maternité spirituelle de Marie (cf. Jean 19, 26–27 ; Apocalypse 12, 17) s'étend à tous les hommes qu'il est venu sauver : " Elle engendra son Fils, dont Dieu a fait 'l'aîné d'une multitude de frères' (cf. Romains 8, 29), c'est-à-dire de croyants, à la naissance et à l'éducation desquels elle apporte la coopération de son amour maternel " (LG 63).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1H.HTM

CEC [CEC92, §502] La maternité virginale de Marie dans le dessein de Dieu

502 Le regard de la foi peut découvrir, en lien avec l'ensemble de la Révélation, les raisons mystérieuses pour lesquelles Dieu, dans son dessein salvifique, a voulu que son Fils naisse d'une vierge. Ces raisons touchent aussi bien la personne et la mission rédemptrice du Christ que l'accueil de cette mission par Marie pour tous les hommes :

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1H.HTM

CEC [CEC92, §503]

503 La virginité de Marie manifeste l'initiative absolue de Dieu dans l'Incarnation. Jésus n'a que Dieu comme Père (cf. Lc 2, 48-49). " La nature humaine qu'il a prise ne l'a jamais éloigné du Père (...) ; naturellement Fils de son Père par sa divinité, naturellement fils de sa mère par son humanité, mais proprement Fils de Dieu dans ses deux natures " (Cc. Frioul en 796 : DS 619).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1H.HTM

CEC [CEC92, §504]

504 Jésus est conçu du Saint-Esprit dans le sein de la Vierge Marie parce qu'il est le Nouvel Adam (cf. 1 Corinthiens 15, 45) qui inaugure la création nouvelle : " Le premier homme, issu du sol, est terrestre ; le second homme, lui, vient du ciel " (cf. 1 Corinthiens 15, 47). L'humanité du Christ est, dès sa conception, remplie de l'Esprit Saint car Dieu " lui donne l'Esprit sans mesure " (cf. Jean 3, 34). C'est de " sa plénitude " à lui, tête de l'humanité rachetée (cf. Colossiens 1, 18), que " nous avons reçu grâce sur grâce " (cf. Jean 1, 16).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1H.HTM

CEC [CEC92, §505]

505 Jésus, le Nouvel Adam, inaugure par sa conception virginale la nouvelle naissance des enfants d'adoption dans l'Esprit Saint par la foi. " Comment cela se fera-t-il ? " (cf. Luc 1, 34 ; cf. Jean 3, 9). La participation à la vie divine ne vient pas " du sang, ni du vouloir de chair, ni du vouloir d'homme, mais de Dieu " (cf. Jean 1, 13). L'accueil de cette vie est virginal car celle-ci est entièrement donnée par l'Esprit à l'homme. Le sens sponsal de la vocation humaine par rapport à Dieu (cf. 2 Corinthiens 11, 2) est accompli parfaitement dans la maternité virginale de Marie.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1H.HTM

CEC [CEC92, §506]

506 Marie est vierge parce que sa virginité est le signe de sa foi " que nul doute n'altère " (LG 63) et de sa donation sans partage à la volonté de Dieu (cf. 1 Corinthiens 7, 34–35). C'est sa foi qui lui donne de devenir la mère du Sauveur : " Bienheureuse Marie, plus encore parce qu'elle a reçu la foi du Christ que parce qu'Elle a conçu la chair du Christ " (S. Augustin, virg. 3 : PL 40, 398).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1H.HTM

CEC [CEC92, §507]

507 Marie est à la fois vierge et mère car elle est la figure et la plus parfaite réalisation de l'Église (cf. LG 63) : " L'Église devient à son tour une Mère, grâce à la parole de Dieu qu'elle reçoit dans la foi : par la prédication en effet, et par le Baptême elle engendre, à une vie nouvelle et immortelle, des fils conçus du Saint-Esprit et nés de Dieu. Elle est aussi vierge, ayant donné à son Époux sa foi, qu'elle garde intègre et pure " (LG 64).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1H.HTM

Le CEC §496 affirme que "Les Pères voient dans la conception virginale le *signe* que c'est vraiment le Fils de Dieu qui est venu dans une humanité comme la nôtre". Le CEC §506, que "Marie est vierge parce que sa virginité est le *signe* de sa foi [...]".

La virginité de Marie est donc un signe, c'est le signe de la Vierge qui enfante, le signe de l'Emmanuel, annoncé par Isaïe. C'est aussi un lien avec les signes dans les sacrements.

Isaïe 7, 14 [AELF] [hébreu]

[14] C'est pourquoi le Seigneur lui-même vous donnera un signe : Voici que la vierge est enceinte, elle enfantera un fils, qu'elle appellera Emmanuel (c'est-à-dire : Dieu-avec-nous).

Nous verrons plus en détail la définition des signes dans le chapitre sur les sacrements.

Disons ici brièvement qu'un signe est une réalité matérielle qui renvoie à une réalité spirituelle invisible, qui fait comme irruption dans le visible. C'est la gloire de Dieu qui se manifeste : le Verbe se fait chair. Par son corps, il manifeste de manière visible cette gloire invisible de Dieu, cet amour par lequel il va se livrer pour nous. Dans l'ordre du salut, ce signe montre une réalité spirituelle invisible.

Que montre-t-il ce signe de la vierge qui enfante ? C'est le signe de l'Évangile, que Dieu est avec nous, qu'il devient l'un des nôtres ! Dès les premiers temps, l'incarnation n'avait jamais pu être conçue hors de la virginité.

Plusieurs pères de l'Église associent virginité de Marie et résurrection du Christ. Pour eux, ne pas recevoir cette virginité de l'enfantement virginal de Jésus dans la chair ouvre la porte au doute de la résurrection du Christ. On trouve ce genre de raisonnement chez Tertullien, Athanase, Grégoire de Nysse, Cyrille ou encore Jean Damascène. Par exemple, Grégoire de Nysse écrit :

Grégoire de Nysse – *Discours Catéchétique* [gred, p. 217] –

En effet, celui qui relate qu'il est né relate aussi qu'il est né d'une vierge. Si donc, sur la foi de ce récit, nous croyons à sa naissance, pour la même

raison il est tout a fait légitime de croire qu'il est né dans les conditions décrites. Celui qui parle de sa naissance ajoute qu il est né d'une vierge. Et celui qui fait mention de la mort atteste la résurrection en plus de la mort. Si donc, en raison de ce que tu entends, tu accordes qu'il est mort et qu'il est né, en vertu des mémes raisons, tu accorderas nécessairement que sa naissance et sa mort sont exemptes de toute forme de *pathos* — et assurément elles dépassent la nature. Donc, il n'est pas confiné non plus dans l'ordre de la nature celui dont il est démontré qu'il est né dans des conditions qui dépassent la nature.

ὁ γὰρ τὴν γέννησιν εἰπὼν καὶ τὸ ἐκ παρθενίας προσέθηκε, καὶ ὁ τοῦ θανάτου μνησθεὶς καὶ τὴν ἀνάστασιν τῷ θανάτῳ προσεμαρτύρησεν. Εἰ οὖν ἀφ' ὧν ἀκούεις καὶ τεθνηκέναι καὶ γεγεννῆσθαι δίδως, ἐκ τῶν αὐτῶν δόσεις καὶ θάνατος καὶ τὸ ἔξω πάθους εἶναι καὶ τὴν γέννησιν αὐτοῦ καὶ τὸν θάνατον· ἀλλὰ μὴν ταῦτα μείζω τῆς φύσεως· οὐκοῦν οὐδὲ ἐκεῖνος πάντως ἐντὸς τῆς φύσεως ὁ ἐν τοῖς ὑπὲρ τὴν φύσιν γεγεννημένος ἀποδεικνύμενος.

source : https://archive.org/details/discourscatchtiq0000greg/page/217

Il est, en effet, tout aussi miraculeux de croire qu'une mère est encore vierge que de croire en un Christ ressuscité d'entre les morts. Remettre en cause un dogme entraîne la remise en cause d'un autre. L'incarnation, la naissance dans la chair, c'est déjà le début de la rédemption. Ce dogme est donc lié à la passion de la résurrection. Mal comprendre l'incarnation, c'est mal comprendre la résurrection. Ce dogme de la virginité de Marie est donc bien le sceau qui authentifie le dogme de l'incarnation et donc de la rédemption.

10.3.5 La signification du fait

Si ce dogme est lié aux autres dogmes christologiques, quel est le sens de ce dogme ? Que signifie-t-il pour Marie ? pour le Christ ? Que représente-t-il ?

10.3.5.1 La signification de la maternité virginale

Nous avons vu que la maternité virginale de Marie est de signe de l'incarnation de Dieu et de son œuvre de salut, mais il faut aussi comprendre cette virginité de Marie comme le signe de la pureté de l'âme de Marie. L'âme de Marie est totalement vierge, totalement donnée à Dieu. Marie se donne, sans partage, à son Fils et son œuvre de rédemption.

Le concile Vatican II a reconnu dans ce signe le signe de sa foi pure, et en fait un modèle, un signe exemplaire, pour l'Église tout entière.

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §64]

> [L'Église] aussi est vierge, ayant donné à son Epoux sa foi, qu'elle garde intègre et pure ; imitant la Mère de son Seigneur, elle conserve, par la vertu du Saint- Esprit, dans leur pureté virginale une foi intègre, une ferme espérance, une charité sincère [a]
>
> source : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

[a] St Ambroise, l., c. et Expos. Lc X, 24-25 : PL 15, 1810. – St Augustin, In Io Tr. 13, 12 : PL 35, 1499. Cf. Sermon 191, 2, 3 : PL 38, 1010 ; etc. – Cf. aussi Bède le Vénérable, In Lc Expos. I, chap. 2 : PL 92, 330. – Isaac de l'Étoile, Sermon 51 : PL 1 94, 1863 A

Si la maternité divine illustre l'union hypostatique, et donc notre salut, la virginité témoigne d'un mystère profond entre l'homme et l'Église. La virginité, pendant l'enfantement, témoigne, dans la chair même de Marie, de sa coopération à l'œuvre d'incarnation et donc à l'œuvre de salut. Dans l'enfantement, Marie effectue une action spécifiquement maternelle. Dans cet engagement de tout son être, corps et âme, dans cet enfantement, au moment de l'enfantement se manifeste son association concrète, active, à la rédemption, puisque le Verbe fait chair c'est déjà le commencement de son œuvre de rédemption.

St Ambroise : conception et enfantement. C'est surtout St Ambroise, à la fin du IVe siècle, qui met en évidence cette signification de la virginité perpétuelle et surtout pendant l'enfantement qui est l'aspect le plus difficile à bien percevoir. Pour St Ambroise Marie reste vierge pendant l'enfantement car la conception et la naissance sont un même mystère. La conception est miraculeuse, elle est réalisée par le Saint-Esprit. La naissance est le prolongement de la conception. Il s'agit du même mouvement mais qui se développe dans le temps. Cette naissance virginale fait toutes choses nouvelles puisqu'elle reprend tout en son orientation originelle, anticipant les cieux nouveaux et la terre nouvelle.

Dans ses homélies, St Augustin, qui est un jeune contemporain de St Ambroise, témoigne de cette incorruptibilité :

> **St Augustin, Sermons [augg, Quatorzième sermon. La naissance de Jésus-Christ. (huitième sermon) – Sermon 1014]**
>
> C'est au milieu de ces circonstances mystérieuses que le Verbe de Dieu, porté, pour ainsi dire, sur la parole de l'ange, pénétra dans le sein de Marie, mettant le sceau à son intégrité et à la virginité de son enfantement divin. [...] De même Marie ne connaît pas d'homme, et cependant elle enfante ; elle n'a reçu aucun mari de la terre, mais elle a reçu un fils du ciel. Celui qu'elle nous donne par son enfantement virginal, se révèle lui-même dans sa toute-puissance comme étant le Fils de Dieu ; [...]
>
> source : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/dqh.htm

Le Verbe se révèle Dieu par cette naissance virginale qui est sans douleur et sans

rupture. Parce que le Verbe qui se révèle Dieu ainsi vient apporter l'incorruptibilité. Cependant, il s'agit bien d'une naissance réelle selon la nature. C'est une réelle naissance humaine mais avec la spécificité qui est liée au fait que c'est Dieu qui naît. Il y a unicité et spécificité de cette naissance.

Augustin ne sépare jamais la virginité de cœur de Marie, sa foi intègre, de sa virginité de corps. Ainsi dans un opuscule *De sancta virginitate*, il la proclame plus heureuse de recevoir la foi du Christ que de concevoir la chair du Christ.

St Augustin – *De sancta virginitate / virginité pour les vierges consacrées* [auge, §3] –

Marie fut donc plus heureuse en recevant la foi de Jésus-Christ, qu'en enfantant sa chair.

Beatior, ergo Maria percipiendo fidem Christi quam concipiendo carnem Christi.

source : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/virginite/index.htm#_Toc18406218

[b] https://www.augustinus.it/latino/santa_verginita/index.htm

Le fait que Marie soit vierge l'unit au Verbe fait chair, mais elle l'unit aussi à l'Église puisque cette virginité, signe de sa foi intègre, est exemplaire pour l'Église. Dans son mystère, l'Église est aussi déclarée vierge et mère.

Marie enfante corporellement la tête du corps, le Christ. C'est le signe de l'enfantement spirituel de ses membres dans l'Église qui est vierge. Donc, cette naissance du Verbe dans la chair est le signe de la naissance spirituelle de ses membres, des chrétiens.

Ni la virginité n'altère la fécondité, ni la fécondation n'altère la virginité. Mais que signifie donc cette virginité en elle-même ?

10.3.5.2 La virginité de Marie, une virginité intégrale, y compris pendant l'enfantement

Virginité et vertu de virginité Dans les années 50, afin de présenter de manière vraisemblable la virginité pendant l'enfantement, certains théologiens ont voulu uniquement garder la signification spirituelle mais enlever la réalité du signe. Mais comme nous l'avons vu au-dessus, retirer l'aspect concret du signe dénature ce dernier, lui enlevant sa réalité. Ces théologiens ont cherché à associer à Marie non pas la virginité mais la vertu de virginité.

St Thomas explique cette vertu de virginité dans sa *Somme théologique*. Il parle de 3 aspects : l'aspect accidentel (aspect purement charnel), l'aspect matériel (les moyens concrets qu'on va mettre en œuvre pour conserver cette virginité) et enfin l'aspect formel (le choix de se garder vierge).

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, II^{a}-II^{ae} q. 152, a. 1, resp.]

"Virginité" paraît venir de "verdure" (virer). Et de même que l'on dit "vert" et gardant sa "verdure" le végétal qui n'a pas été brûlé par une chaleur excessive, de même la virginité implique, chez celui qui la garde, d'être épargné par la brûlure de la convoitise qui semble se réaliser dans ce qui est le comble de la délectation physique : le plaisir sexuel. Aussi saint Ambroise dit-il : "La chasteté virginale est l'intégrité d'une chair restée indemne de tout contact."

Dans le plaisir sexuel il faut considérer trois composantes : la première est simplement corporelle : c'est la violation du sceau virginal. La deuxième est dans la connexion entre l'âme et le corps : c'est l'émission même du sperme qui produit une délectation sensible. La troisième est uniquement du côté de l'âme : c'est le propos de parvenir à une telle délectation. De ces trois composantes, la première a une **relation accidentelle avec l'acte moral**, qui s'apprécie essentiellement par rapport à l'âme. La deuxième a une **relation matérielle avec l'acte moral**, car les passions sensibles sont la matière des actes moraux. Mais la troisième joue le **rôle de forme et de perfection, car l'essence de la moralité se trouve achevée en ce qui relève de la raison**.

Ainsi donc, puisque l'on parle de virginité lorsque la corruption qu'on vient de dire est écartée, il s'ensuit que l'intégrité du membre corporel a une relation accidentelle à la virginité. L'exemption du plaisir ressenti dans l'émission du sperme, n'a qu'une relation matérielle à la virginité. Quant au propos de s'abstenir perpétuellement d'un tel plaisir, c'est lui qui donne à la virginité sa forme et sa perfection.

Respondeo dicendum quod nomen virginitatis a virore sumptum videtur. Et sicut illud dicitur virens in suo virore persistere quod non est ex superabundantia caloris adustionem expertum, ita etiam virginitas hoc importat, quod persona cui inest immunis sit a concupiscentiae adustione, quae esse videtur in consummatione maximae delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio. Unde Ambrosius dicit, in libro de virginitate, quod castitas virginalis est expers contagionis integritas. In delectatione autem venereorum tria est considerare. Unum quidem quod est ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis. Aliud autem est in quo coniungitur id quod est animae cum eo quod est corporis, scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans. Tertium autem est solum ex parte animae, scilicet propositum perveniendi ad talem delectationem. In quibus tribus, id quod primo positum est, ***per accidens se habet ad moralem actum****, qui non consideratur per se nisi secundum ea quae sunt animae. Secundum vero* ***materialiter se habet ad actum moralem****, nam sensibiles passiones sunt materia moralium actuum. Tertium vero* ***se habet formaliter et completive, quia ratio moralium***

***in eo quod est rationis completur**. Quia igitur virginitas dicitur per remotionem praedictae corruptionis, consequens est quod integritas membri corporalis per accidens se habeat ad virginitatem. Ipsa autem immunitas a delectatione quae consistit in seminis resolutione, se habet materialiter. Ipsum autem propositum perpetuo abstinendi a tali delectatione se habet formaliter et completive in virginitate.*

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/3sommetheologique2a2ae.htm#_Toc123314458

[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth3146.html#45046

Dans la vertu de la virginité ce qui lui donne de la valeur c'est le dernier, le choix volontaire. En soi, si seulement l'aspect accidentel est absent cela n'enlève rien au choix de virginité du cœur (par exemple si on a eu une opération). On trouve aussi d'autres éléments en ce sens dans le supplementum de Frère Reginald.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, Suppl., q. 96, a. 5, sol. 4]

4. Si une vierge a été violée par contrainte, elle ne perd pas pour autant son auréole, dès lors qu'elle garde inviolablement sa volonté de défendre à jamais sa virginité, si bien que ne consentant nullement à l'acte subi elle ne perd pas pour cela sa virginité ; et cela vaut si elle a été violée à cause de sa foi, pour n'importe quelle autre cause. Mais si elle souffre cela pour la foi, cela augmentera son mérite, et lui donnera le mérite du martyre. C'est pourquoi sainte Lucie dit : "Si tu me fais violer contre ma volonté, ma couronne de chasteté sera doublée" : non qu'elle ait deux auréoles de virginité, mais parce qu'elle recevra une double récompense, une pour la garde de la virginité, l'autre à cause de l'injustice subie. En supposant même qu'une vierge ainsi violentée conçoive, elle ne perd pas pour autant le mérite de la virginité. Elle n'égalera cependant pas la Mère du Christ, qui garda, avec l'intégrité de l'esprit, celle de la chair.

*Ad quartum dicendum quod, si aliqua per violentiam oppressa fuerit, propter hoc non amittit aureolam, dummodo propositum perpetuo virginitatem servandi inviolabiliter servet, si illi actui nullo modo est consentiens. Nec tamen per hoc virginitatem perdit *. Et hoc dico sive pro fide, sive pro quacumque aHa causa violenter corrumpatur. Sed si hoc pro fide sustineat, hoc ei erit meritorium, et ad genus martyrii pertinebit. Unde Lucia dixit :* Si me invitam violare feceris, castitas mihi duplicahitur ad coronam *: non quod habeat duas virginitatis aureolas ; sed quia duplex praemium reportabit, unum pro virginitate custodita, aHud pro iniuria quam passa est. – Dato etiam quod taliter oppressa concipiat, nec ex hoc meritum virginitatis perdit. Nec tamen matri Christi aequabitur, in qua fuit cum integritate mentis etiam integritas camis.*

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/7supplementreginald.htm#_Toc130064482
[b] https://archive.org/details/operaomniaiussui12thom/page/234

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, Suppl., q. 96, a. 5, sol. 5]

5. La virginité nous est donnée par la nature quant à ce qui est physique en elle, mais la résolution de garder une incorruption perpétuelle, qui donne le mérite de la virginité, n'est pas innée ; elle vient d'un don de la grâce.

Ad quintum dicendum quod virginitas nobis a natura innascitur quantum ad id quod est materiale in virginitate. Sed propositum perpetuae incorruptionis servandae, ex quo virginitas meritum habet, non est innatum, sed ex munere gratiae proveniens.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/7supplementreginald.htm#_Toc130064482
[b] https://archive.org/details/operaomniaiussui12thom/page/234

Donc, en accouchant, Marie aurait pu avoir une rupture physique mais conserver sa virginité de façon spirituelle. En faisant ce genre de raisonnement on néglige le fait qu'il s'agit de la naissance d'une personne divine. Il ne s'agit pas de chercher une vraisemblance mais de chercher la vérité de celui qui se révèle, à travers cet enfantement.

Dans *Voici quel est notre Dieu*, Ratzinger s'oppose à l'erreur basée sur une lecture purement biologique selon laquelle la virginité dans la naissance n'aurait rien à voir avec l'aspect physique.

Benoît XVI – *Voici quel est notre Dieu* [b1605b, p. 214]

"Il s'agit de l'homme tout entier. Dieu a assumé la vie, même physique, biologique, matérielle, et il en a fait un signe.

L'intégrité corporelle est accidentelle à la virginité, mais sur le plan théologique, elle a valeur de signe."

Intégrité corporelle, signe de l'amour du Père. L'intégrité corporelle est accidentelle mais elle a valeur de signe. C'est le fait que la personne du Christ s'incarne. Le saint corps du Christ est le signe par excellence de l'amour du Père pour nous. Dans ce contexte de l'incarnation la valeur du corps est essentielle. Sur le plan théologique cette intégrité corporelle est donc tout aussi importante, dans l'optique de la

rédemption par l'incarnation.

Douleurs de l'enfantement. Quant aux douleurs liées à l'enfantement, elles sont également accidentelles. Si Marie ne les a pas eues cela ne l'empêche pas d'avoir enfanté. Les douleurs ne sont pas nécessairement intrinsèques. Avec les progrès de la médecine on est aujourd'hui capable de réduire significativement ces douleurs. Mais ce qui compte dans la maternité, c'est la joie d'avoir mis au monde un enfant.

C'est là, dans cet enfantement que Marie a montré toute son activité dans l'acte du salut. Le Verbe qui prend chair c'est déjà le salut qui a commencé. Marie, par son acte d'enfantement, est comme associée au salut. C'est également le signe du salut que nous recevons lors de notre baptême : notre nouvelle naissance est sans douleur, la naissance spirituelle du baptême.

Dans Apocalypse 12 on parle des douleurs de l'enfantement. La femme est dans les douleurs de l'enfantement, elle engendre un enfant mâle qui règnera sur les nations, etc. Il y a aussi la question des autres enfants de la Femme contre lesquels le dragon va se rabattre puisqu'il n'a pas pu dévorer l'enfant de la Femme.

Apocalypse 12, 1 ; 2 ; 5 ; 17 [AELF] [grec]

01 Un grand signe apparut dans le ciel : une Femme, ayant le soleil pour manteau, la lune sous les pieds, et sur la tête une couronne de douze étoiles.
02 Elle est enceinte, elle crie, dans les douleurs et la torture d'un enfantement.

...
05 Or, elle mit au monde un fils, un enfant mâle, celui qui sera le berger de toutes les nations, les conduisant avec un sceptre de fer. L'enfant fut enlevé jusqu'auprès de Dieu et de son Trône,

...
17 Alors le Dragon se mit en colère contre la Femme, il partit faire la guerre au reste de sa descendance, ceux qui observent les commandements de Dieu et gardent le témoignage de Jésus.

Ce chapitre 12 est hautement symbolique cette Femme peut représenter la Vierge Marie, ou encore l'humanité, l'Église, ou même la synagogue. Elle a plusieurs significations. Cet enfantement dans la douleur renvoie à l'enfantement de la croix, l'enfantement de l'Église. La Vierge Marie n'a pas été épargnée au pied de la croix. Elle a eu aussi un nouveau fils, elle y a enfanté l'Église. Dans ce contexte de l'Apocalypse, l'enfantement n'est pas directement lié à l'enfantement de Bethléem, ou alors il représente l'enfantement eschatologique de toute l'Église. Cette Femme de l'apocalypse, vu le contexte extrêmement symbolique de ce texte, doit être comprise sous ces trois aspects : Église/Vierge Marie/humanité renouvelée. Ce texte n'est donc pas en contradiction avec le dogme de la virginité de Marie.

La Vierge : mystères et signes. Cette virginité est vraiment un signe. Dans l'ordre du signe, le corps, dans le contexte de l'incarnation, a une valeur éminente. En effet,

c'est par ce signe du Saint Corps de Jésus que Dieu nous a révélé son amour. Si l'on abandonne le fait corporel, l'aspect matériel du signe, on perd le sens du signe de cette incarnation réelle. On retrouve à nouveau cet aspect d'authentification du dogme de l'incarnation.

La virginité perpétuelle, et pendant l'enfantement en particulier, et l'aspect intégral de la conception virginale, font partie du contexte global de cette maternité divine. Il s'agit bien d'un miracle divin. Nous avons à recevoir humblement ce miracle dans la foi et ensuite à en chercher la signification.

Les trois naissances du Verbe. Cet enfantement virginal est aussi le signe de l'enfantement du Fils dans le sein du Père, enfantement spirituel nécessairement virginal. C'est donc aussi le signe de notre naissance, la naissance spirituelle et virginale des membres du corps du Christ.

On peut donc identifier trois naissances du Verbe :

(1) la naissance éternelle dans le sein du Père ;

(2) la naissance dans le sein de Marie ;

(3) la naissance des fils de Dieu dans l'Église, corps du Christ.

Cette dernière naissance correspond au remembrement vivifiant de chacun de nous et de nous tous ensemble dans le nouvel Adam.

Dans sa maternité virginale, Marie devient la figure et l'archétype de l'Église mère et vierge dans sa foi. Ici, elle est l'archétype, le modèle, car elle est *la première en chemin* comme dit le chant. La première en chemin, mère du Verbe et mère de l'Église, mère et vierge à la fois. Cette virginité représente le *don exclusif à Dieu*. Le don de tout son être à Dieu.

La profondeur du salut de l'homme.

René Laurentin – *Court traité sur la Vierge Marie* [Ren04, p. 332 (v. anglaise)] –

Selon une pensée dont nous trouvons de nombreuses expressions à partir de saint Ambroise [a], [Marie] réalise corporellement ce que l'Église réalise spirituellement dans sa foi, c'est-à-dire la virginité dans la fécondité, elle qui a conçu Dieu en son cœur avant qu'en son corps (Augustin [b]). [c]

source : https://archive.org/details/shorttreatiseonv0000laur/page/332

[a] Ambroise, *Expositio Evangelii secundum Lucam* [amb, lib. II, §56.(5), https://archive.org/details/patrologiaecurs14unkngoog/page/n207], *Vult enim ibi sanctus doctor, Christum virginalem matris uterum immaculato partu reserantem, sui ipsius spiritalem Ecclesiae vulvam ad generationem fidelium aperientis figuram esse.*

[b] Augustin, *Sermons* [augg, Sermon 215, §4], *[...] illa fide plena, et Christum prius mente quam ventre concipiens.* [français] https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/sermons/sermons2/solpan/215.htm – [latin] https://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso_272_testo.htm

[c] Une autre référence passionante est *The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose* de C.

W. Neumann [Neu62]

Comme nous l'avons déjà développé, Marie devient, avec cette maternité virginale, la Vierge-Mère. La virginité de Marie devient un signe de ce qui est vraiment fécond et salvateur : l'ouverture totale à la volonté aimante de Dieu. Cette adhésion à la volonté de Dieu est ce qui donne la fécondité la plus haute.

Mais cette virginité désigne aussi la profondeur du salut de l'homme. Quel est donc le lien entre la virginité de Marie et le salut de l'homme ? Cette maternité virginale désigne aussi la profondeur du salut de l'homme. En effet, en signifiant le réalisme de l'incarnation, elle montre les profondeurs du mystère du salut puisque l'incarnation est rédemptrice. Cette virginité dans l'enfantement désigne le triomphe du salut qui va sauver l'homme jusque dans son corps.

Pour Hans-Urs von Balthasar, c'est l'intérêt théologique de son enfantement : l'intégrité physique de la Vierge manifeste une vue anthropologique, une vue radicale sur l'Homme, dans laquelle tout l'être de l'homme est unifié. Le corps dit l'âme.

C'est exactement le sens de cette virginité de Marie. Il signifie sa disponibilité radicale et illimitée à l'Amour. Pour Marie, il faut que son corps reste intact pour dire la pureté de son âme. C'est ce qui nous attend avec le salut : nous retrouverons cette unité entre corps et âme. Le salut redonne cette unification intérieure, profonde, de l'homme, qui n'est pas seulement esprit mais corps et esprit.

Dans le cas de Marie, cette unité lui est donnée par *prévention*, cela anticipe un autre dogme marial, celui de l'Immaculée Conception que nous ne développerons pas dans ce chapitre. Dans notre cas, nous serons sauvés par purification, par guérison, après avoir été atteints par le péché originel. C'est le chef-d'œuvre de la rédemption de la Vierge Marie.

Cette virginité, non pas seulement spirituelle mais aussi physique, a donc des implications majeures. Elle manifeste le mystère de sa rédemption totale et anticipe le mystère de l'assomption : Marie monte corps et âme au ciel. Son âme est déjà réunie à son corps immédiatement à sa mort. Dans notre cas, comme nous le verrons dans le chapitre 11 sur l'eschatologie, il nous faudra attendre la rédemption, la résurrection de la chair, la parousie pour expérimenter cette unité de corps et d'esprit.

10.4 De Marie Mère de Dieu à Marie Mère de l'Église

Au pied de la croix, la maternité divine prend toute sa plénitude. Marie, *mère de Dieu*, mère virginale, devient mère des hommes, mère de l'Église. C'est la maternité de l'Église.

Dans la conscience chrétienne, il apparaît clairement que Marie est notre mère en raison de sa maternité divine. D'où nous vient cette idée, ce concept ? Il est naturel pour nous car, en tant qu'Église, nous formons le corps du Christ. Marie a enfanté la tête de ce corps, Jésus, elle a enfanté le Christ.

Mère du Christ total. Or le corps du Christ est uni. C'est bien ce que Jésus dit à St Paul sur le chemin de Damas : "pourquoi me persécutes-tu ?". Il veut dire par là que persécuter un membre de son corps, un membre de son Église, c'est le persécuter lui-même. Les membres du corps du Christ sont le Christ. Donc Marie, mère de Dieu,

mère de Jésus Fils de Dieu, devient mère de l'Église, mère de chacun d'entre nous. Car le corps du Christ ne peut pas être séparé de sa tête. On peut dire de Marie qu'elle a enfanté le *Christ total*, le Christ entier. Le concile Vatican II dans sa constitution *Lumen Gentium* [LG64, ch. VIII, §52s]) exprimera le rôle de Marie dans l'Église. Par exemple, dans le numéro 62, par toutes ses œuvres, "elle est devenue pour nous, dans l'ordre de la grâce, notre Mère."

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §61]

61. Marie, l'associée du Seigneur

La bienheureuse Vierge, prédestinée de toute éternité, à l'intérieur du dessein d'incarnation du Verbe, pour être la Mère de Dieu, fut sur la terre, en vertu d'une disposition de la Providence divine, l'aimable Mère du divin Rédempteur, généreusement associée à son œuvre à un titre absolument unique, humble servante du Seigneur. En concevant le Christ, en le mettant au monde, en le nourrissant, en le présentant dans le Temple à son Père, en souffrant avec son Fils qui mourait sur la croix, elle apporta à l'œuvre du Sauveur une coopération absolument sans pareille par son obéissance, sa foi, son espérance, son ardente charité, pour que soit rendue aux âmes la vie surnaturelle. C'est pourquoi elle est devenue pour nous, dans l'ordre de la grâce, notre Mère.

source : `https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html`

Par sa virginité et son association à l'œuvre de salut de Dieu, par sa présence à la croix, elle s'est unie à l'au-delà du Christ, à son cœur. Le Christ lui a donc donné cette fécondité nouvelle, comme une nouvelle étape de sa vie.

Marie, comme modèle. C'est important de comprendre cette nouvelle fécondité de Marie car vivre de plus en plus avec Marie est fondamental pour notre vie chrétienne. Marie nous enfante à cette nouvelle vie. Une mère n'enfante pas uniquement à la naissance, elle reste mère pour toujours. De la même façon, Marie est devenue notre mère et nous fait croître dans cette vie nouvelle.

Terminons ce chapitre sur Marie avec ces dernières paroles du Christ à Jean et à sa mère, où il confie sa mère à Jean. En le faisant, c'est à nous aussi, à toute l'Église, qu'il nous donne aussi Marie pour mère. Que signifie donc, pour nous, prendre Marie chez nous comme mère ? Une mère a une relation unique avec chacun de ses enfants. Il en est de même avec la Vierge Marie. Il nous faut lui demander nous-mêmes de nous éclairer sur notre rôle d'enfant : "Marie, montre-moi ce que c'est d'être ton enfant". Il est vraiment important, dans notre vie de foi, de recevoir ces dernières paroles de Jésus : voici ta mère !

Chapitre 11

Eschatologie

11.1 La mort, fin du pèlerinage terrestre et jugement particulier 471
11.1.1 Le jugement particulier 471
11.1.2 Les difficultés actuelles 473
11.1.2.1 Le jugement : au cœur de la prédication chrétienne 474
11.1.2.2 Face au jugement du Christ, la foi et les œuvres . . 476
11.1.3 Le jugement en lui-même 477
11.1.3.1 Le dernier acte de liberté « in via » 477
11.1.3.2 Le jugement particulier 482
11.1.4 La personne du juge 486
11.2 Le Purgatoire 487
11.2.1 Le Purgatoire dans la Sainte Écriture 488
11.2.1.1 II Maccabées 12, 39-46 488
11.2.1.2 I Corinthiens 3, 10-15 488
11.2.2 Le Magistère 489
11.2.2.1 La doctrine du Concile de Trente et le protestantisme 489
11.2.2.2 Un texte de sainte Catherine de Gênes 492
11.2.3 Les souffrances et la finalité du Purgatoire 492
11.2.3.1 L'essence de la peine du Purgatoire : la peine du « retard » 493
11.2.3.2 L'intensité de la peine et de la joie au Purgatoire . 495
11.2.3.3 L'intensité et la durée au Purgatoire 496
11.2.3.4 Purgatoire et Parousie 497
11.2.4 Le Purgatoire dans le Concile Vatican II et la prière de l'Église pérégrine 498
11.2.4.1 L'unité de l'Église selon le Concile Vatican II . . . 498
11.2.4.2 Le magistère récent 499
11.2.4.3 La prière des fidèles pour les âmes du Purgatoire . 500
11.2.4.4 L'intercession des défunts pour l'Église *in terris* . . 500
11.3 L'enfer 504
11.3.1 L'Écriture et la tradition 504

11.3.1.1 Ancien Testament . . . 504
11.3.1.2 Nouveau Testament . . . 505
11.3.1.3 Tradition et magistère . . . 507
11.3.2 Difficultés et hypothèses . . . 510
11.3.2.1 Difficultés majeures . . . 510
11.3.2.2 Tentatives de solutions théologiques . . . 511
11.3.3 Damnation éternelle . . . 512
11.3.3.1 Théologie du péché pour approcher le mystère de l'enfer . . . 512
11.3.3.2 La volonté fixée définitivement . . . 513
11.3.3.3 La damnation : volonté de Dieu ? . . . 514
11.3.3.4 Graves difficultés théologiques posées par la damnation . . . 515
11.3.4 La peine du sens . . . 515
11.4 Le ciel et la vision béatifique . . . 515
11.4.1 La bulle *Benedictus Deus* de Benoît XII . . . 516
11.4.2 Repos éternel, un acte ininterrompu . . . 517
11.4.3 Totus sed non totaliter : tout entier, mais non totalement . . . 518
11.4.4 Théologie latine et théologie orientale : vision et illumination 519
11.4.5 Amour et vision . . . 520
11.5 La Parousie, la Résurrection de la chair, le Jugement dernier . . . 521
11.5.1 Parousie ou la venue du Christ dans la gloire . . . 522
11.5.1.1 Difficultés . . . 525
11.5.1.2 Le temps de la parousie . . . 529
11.5.2 Résurrection . . . 542
11.5.2.1 La Résurrection dans l'Ancien Testament . . . 543
11.5.2.2 La Résurrection dans le Nouveau Testament . . . 548
11.5.2.3 La doctrine de la Résurrection des morts dans la vie et la tradition de l'Église . . . 553
11.5.2.4 Questions théologiques sur la Résurrection . . . 557

Ce chapitre aborde le thème de l'eschatologie, du grec ἔσχατος, eschatos, eschata, eschaton, qui signifie le dernier, et *logos*, le discours. Donc le thème des fins dernières, de la mort et de l'au-delà[1].

Nous allons suivre un plan chronologique, si on peut parler de *chronos*, de chronologie. Nous aborderons d'abord la mort qui n'est pas une fin dernière, mais une fin intermédiaire. Après la mort, nous entrons dans le temps intermédiaire. Cet état intermédiaire est l'état des personnes entre le moment de la mort – la séparation du corps et de l'âme – et le temps de la résurrection. En théologie, on dit que les défunts sont dans l'état intermédiaire, entre le temps de la mort et celui de la résurrection de la chair. Un être humain est créé corps et âme, il n'est pas normal pour lui d'avoir seulement une âme.

Lors de notre mort, il y a le jugement particulier. Selon la voie biblique, il y a trois choix : enfer, purgatoire et ciel.

[1]La presque totalité du texte de ce chapitre provient directement des notes de cours partagées par l'abbé Cazanave lors de l'École de Théologie diocésaine à l'Union en 2023.

Enfin, nous concluerons avec la fin de cette voie intermédiaire : la parousie, la fin des temps, le retour du Christ en gloire et la résurrection de la chair où les âmes des défunts retrouveront leur corps. À cette parousie correspond aussi le jugement dernier, différent du jugement particulier.

11.1 La mort, fin du pèlerinage terrestre et jugement particulier

Il y a donc un état intermédiaire entre mort et résurrection : l'âme sans son corps. Les âmes des saints sont au ciel, dans le bonheur, mais il leur manque quelque chose. À la parousie, ce qui est dans leur âme va s'épancher dans leur corps et leur corps va ressentir à leur tour le bonheur des âmes. Les êtres humains connaîtront au ciel la joie de l'âme et du corps.

Au Moyen-Âge, une controverse débute avec le Pape Jean XXII, lors d'une homélie "qu'il prononça à Avignon, pour la fête de la Toussaint 1331, [il] avait avancé une opinion qui mobilisa la réflexion des plus grands théologiens de son temps et scandalisa le *sensum fidei* de la plupart de ses contemporains. Selon lui, les âmes des saints ne verraient Dieu qu'après le jugement dernier, en attendant elles restaient sous la protection de l'humanité du Christ où elles jouissaient, au ciel, d'un repos qui n'était pas cependant la béatitude ultime."[Tro93]. Son successeur, le Pape Benoît XII, publiera une bulle *Benedictus Deus* [b1236] dans laquelle est proclamée la définition pontificale du dogme concernant la vision béatifique dont les saints jouissent au ciel avant le jugement universel. Ainsi, les âmes des saints, dès leur mort, jouissent de la vision béatifique. On pourra lire sur ce sujet le livre de Trottmann et Dumouch [TD09]. Nous reviendrons sur cette bulle plus loin dans la section.

Avant de parler de nous tous, pécheurs, il nous faut mentionner le régime spécial dont jouit la Vierge Marie, déjà ressuscitée en son corps. Doit-on parler de résurrection ? Il y a deux écoles. L'Église dit simplement que Marie est montée en son âme et son corps au ciel. Elle ne dit pas si elle est morte ou pas, si elle est passée par la mort.

11.1.1 Le jugement particulier

Reprenons d'abord les affirmations du Catéchisme de l'Église Catholique.

CEC [CEC92, §1021]

1021 La mort met fin à la vie de l'homme comme temps ouvert à l'accueil ou au rejet de la grâce divine manifestée dans le Christ (cf. 2 Timothée 1, 9–10). Le Nouveau Testament parle du jugement principalement dans la perspective de la rencontre finale avec le Christ dans son second avènement, mais il affirme aussi à plusieurs reprises la rétribution immédiate après la mort de chacun en fonction de ses œuvres et de sa foi. La parabole du pauvre Lazare (cf. Luc 16, 22) et la parole du Christ en Croix au bon larron (cf. Luc 23, 43), ainsi que d'autres textes du Nouveau Testament (cf. 2 Corinthiens 5, 8 ; Philippiens 1, 23 ; Hébreux 9, 27 ; 12, 23) parlent d'une

*destinée ultime de l'âme (cf. Matthieu 16, 26) qui peut être différente pour les unes et pour les autres.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P2G.HTM

À la mort, le chemin est terminé. En théologie, on distingue deux états pour l'être humain : *in via* – sur le chemin – ou *in patria* - dans la patrie, c'est-à-dire arrivé. *In via* c'est le temps du choix, de la réponse à la grâce de Dieu. Cette mort met fin au temps du choix "mais il affirme aussi à plusieurs reprises la rétribution immédiate après la mort de chacun en fonction de ses œuvres et de sa foi" comme dit le CEC 1021 [2].

CEC [CEC92, §1022]

1022 **Chaque homme reçoit dans son âme immortelle sa rétribution éternelle dès sa mort en un jugement particulier qui réfère sa vie au Christ**, soit à travers une purification (cf. Cc. Lyon : Dz 857-858[a] ; Cc. Florence : Dz 1304-1306[b] ; Cc. Trente : Dz 1820[c]), soit pour entrer immédiatement dans la béatitude du ciel (cf. Benoît XII : Dz 1000-1001[d] ; Jean XXII : Dz 990[e]), soit pour se damner immédiatement pour toujours (cf. Benoît XII : Dz 1002[f]).

Au soir de notre vie, nous serons jugés sur l'amour. St Jean de la Croix

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P2G.HTM

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1e.htm#cqj
[b] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1h.htm#c0j
[c] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1n.htm#dg1
[d] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1f.htm#cs5
[e] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1f.htm#cs3
[f] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1f.htm#ctb

[2] Les références pour la citation de St Jean de la Croix fluctuent d'une source à l'autre. Dichos 64 sur le site du Vatican, Dichos 57 sur la version papier du CEC, Maxime 56 sur l'édition du Seuil de 1947 des œvres de St Jean de la Croix, et enfin numéro 57 sur le CEC en version espagnole sur le site du Vatican.

Jean de la Croix – *Avis et Maximes* [Jea92a, §70 – La charité, p.397]

–

A la tarde te examinarán en el amor ; aprende a amar como Dios quiere ser amado y deja tu condición.

Au soir de notre vie, nous serons jugés sur l'amour. Apprenez donc à aimer Dieu, comme il veut l'être et à vous détacher de vous-même.

source : https://archive.org/details/vieetoeuvresspir01john/page/397

11.1.2 Les difficultés actuelles

Jugement particulier et jugement général. D'une part on doit distinguer entre le jugement particulier, qui a lieu à notre mort, et le jugement général, qui aura lieu au temps final. Au jugement particulier, le mort, le pécheur ne voit pas (encore) tous les tenants et les aboutissants de ses actes. Il peut être converti et sauvé au jugement particulier mais ses actes mauvais peuvent continuer de se répandre. On peut, par exemple, penser aux grands criminels de guerre qui ont mis en place des systèmes toxiques qui perdurent après leur mort. Tous les enchevêtrements et conséquences de nos actes sont jugés au jugement dernier, mais ce jugement ne change pas le jugement du jugement particulier. Lors du jugement particulier, nous serons jugés, individuellement, sur notre morale. Tandis que, lors du jugement dernier, nous serons jugés comme animal social. Nous verrons les conséquences sociales de nos actes, y compris les conséquences dans nos corps.

D'autre part, on peut dire qu'il s'agit d'un seul et même acte portant d'abord sur chacun en particulier et, au terme de l'histoire, sur la totalité des hommes dans leur solidarité dans le bien comme dans le mal. Ce jugement n'est autre que celui que le Christ a déjà exercé en sa personne à la croix, mais désormais exercé en chacun à l'heure de sa propre mort. L'on dit habituellement qu'il intervient après la mort.

La volonté d'indépendance et le refus d'un jugement. Toutes les enquêtes le montrent, l'idée d'un jugement après la mort est aujourd'hui pratiquement absente de la conscience de nos contemporains. Une des raisons majeures de cette défaveur est le lien qui s'est établi entre l'idée de jugement et la représentation d'un Dieu justicier. On préférera spontanément parler d'un Dieu d'amour et de miséricorde que d'un Dieu faisant le tri entre l'ivraie et le bon grain (cf. Matthieu 13, 24–30).

Or nous avons pourtant ces deux images dans l'Évangile : miséricorde infinie de Dieu mais aussi des jugements durs : allez au feu, etc.

Une autre difficulté pour l'homme moderne occidental est qu'il n'accepte pas de s'en remettre au jugement d'un autre. À l'arrière-plan, il y a aussi une difficulté plus fondamentale, celle, pour l'homme d'aujourd'hui de se laisser sauver en s'en remettant au jugement d'un autre sur lui-même et sur sa propre vie. L'espérance chrétienne en ce qu'elle a de spécifique se trouve ici touchée à vif.

Considérons ce que disait saint Pie X : « Celui qui n'a pas Dieu pour Maître a soi-même pour tyran » Si nous n'avons pas Dieu pour juge, aurons-nous vraiment

l'homme pour libérateur ? Si nous dénions à un autre et, en particulier, à Dieu de nous juger, il n'est pas certain que l'utopie d'un monde sans jugement se réalise conformément aux rêves des hommes. Nous en avons une idée sur terre : à chaque fois que l'on dénie à quiconque le droit de juger, on s'arroge ce droit sans s'en rendre compte. Très vite, un monde où la tolérance est proclamée s'avère être un monde de jugement sans justice, sans pitié et sans miséricorde.

Finalement est-il si sûr qu'en déniant à Dieu l'exigence de la justice et la colère de l'indignation, on puisse en trouver en l'homme le sens véritable ?

Ou encore, on n'osera pas taire le mot « jugement ». Mais, plutôt que de l'attribuer à Dieu, on l'attribuera à l'homme. On dira qu'à la mort, ce n'est pas Dieu qui juge, mais c'est l'homme qui, dans la lumière divine, se juge lui-même. À elle seule, cette approche rend compte difficilement de l'énoncé du Credo qui nous parle du jugement comme d'un acte du Christ. En outre elle cadre mal avec la scène de (cf. Matthieu 25) où, plutôt que de se juger, les brebis, bonnes ou mauvaises, se découvrent tout étonnées, dans un renversement de situation, devant les paroles du Fils de l'homme. Est-on toujours pour soi-même le meilleur juge de ses actions ? Et en refusant à Dieu la fonction de juge, est-on si sûr d'avoir compris ce en quoi consiste le jugement qui revient au Christ ?

11.1.2.1 Le jugement : au cœur de la prédication chrétienne

L'idée même de jugement est au cœur de la prédication chrétienne. Pour en rendre compte St Paul n'hésite pas à faire appel à l'image du tribunal.

2 Corinthiens 5, 10 [AELF] [grec]

10 Car il faut que tous nous soyons mis à découvert devant le tribunal du Christ, pour que chacun recouvre ce qu'il aura fait pendant qu'il était dans son corps, soit en bien, soit en mal.

Romains 2, 5–8 [AELF] [grec]

05 Avec ton cœur endurci, qui ne veut pas se convertir, tu accumules la colère contre toi pour ce jour de colère, où sera révélé le juste jugement de Dieu,
06 lui qui rendra à chacun selon ses œuvres.
07 Ceux qui font le bien avec persévérance et recherchent ainsi la gloire, l'honneur et une existence impérissable, recevront la vie éternelle ;
08 mais les intrigants, qui se refusent à la vérité pour se donner à l'injustice, subiront la colère et la fureur.

Romains 14, 8–12 [AELF] [grec]

[08] [S]i nous vivons, nous vivons pour le Seigneur ; si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Ainsi, dans notre vie comme dans notre mort, nous appartenons au Seigneur.
[09] Car, si le Christ a connu la mort, puis la vie, c'est pour devenir le Seigneur et des morts et des vivants.
[10] Alors toi, pourquoi juger ton frère ? Toi, pourquoi mépriser ton frère ? Tous, en effet, nous comparaîtrons devant le tribunal de Dieu.
[11] Car il est écrit : Aussi vrai que je suis vivant, dit le Seigneur, tout genou fléchira devant moi, et toute langue proclamera la louange de Dieu.
[12] Ainsi chacun de nous rendra compte à Dieu pour soi-même.

Soit, il y a un jugement, par le Christ. Mais de quel ordre est ou sera ce jugement que le Christ exerce ? Jean nous éclaire en nous rapportant les paroles de Jésus :

Jean 12, 47–48 [AELF] [grec]

[47] Si quelqu'un entend mes paroles et n'y reste pas fidèle, moi, je ne le juge pas, car je ne suis pas venu juger le monde, mais le sauver.
[48] Celui qui me rejette et n'accueille pas mes paroles aura, pour le juger, la parole que j'ai prononcée : c'est elle qui le jugera au dernier jour.

Il y a donc un aspect essentiel au jugement du Christ : un discernement s'y opère, et sur ce point, celui-ci est en lien avec ce que la littérature apocalyptique en dit. On retrouve aussi cette idée de séparation dans Matthieu 25 et cette mesure de l'amour.

Matthieu 25, 32–34 ; 40 [AELF] [grec]

[32] Toutes les nations seront rassemblées devant lui ; il séparera les hommes les uns des autres, comme le berger sépare les brebis des boucs :
[33] il placera les brebis à sa droite, et les boucs à gauche.
[34] Alors le Roi dira à ceux qui seront à sa droite : "Venez, les bénis de mon Père, recevez en héritage le Royaume préparé pour vous depuis la fondation du monde.
[...]
[40] Et le Roi leur répondra : "Amen, je vous le dis : chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait."

En effet dans la littérature apocalyptique, le jugement opère une séparation, un tri de caractère définitif entre les justes qui héritent de la vie éternelle et les impies voués

à la géhenne de feu. Là, le jugement ne s'adresse plus à un peuple, mais à des individus dans leur destinée personnelle. Ici entre en compte l'intériorité et la profondeur d'une liberté qui peut accepter ou refuser le jugement de salut. Ici intervient enfin le fait de l'amour risqué qui, en retour, peut essuyer le refus. Dans cette perspective, ce n'est pas le Christ qui condamne, comme le dit saint Jean, mais bien sa parole de salut dans le refus qui lui est opposé.

11.1.2.2 Face au jugement du Christ, la foi et les œuvres

Qu'en est-il dès lors de tout un chacun face au jugement de salut du Christ ? Si l'on se met à l'école de St Jean, on voit qu'il s'agit moins de « se juger soi-même » face à Dieu ou à sa lumière que de croire dans le Christ et dans sa puissance vivifiante. L'espérance mise en lui et en son jugement de salut fait passer de la condamnation au salut, de la mort à la vie :

Jean 3, 18 [AELF] [grec]

18 Celui qui croit en lui échappe au Jugement ; celui qui ne croit pas est déjà jugé, du fait qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu.

Jean 5, 24 [AELF] [grec]

24 Amen, amen, je vous le dis : qui écoute ma parole et croit en Celui qui m'a envoyé, obtient la vie éternelle et il échappe au jugement, car déjà il passe de la mort à la vie.

La foi est cet acte où, dans sa liberté, quelles qu'aient été ses œuvres, sa pauvreté et sa fragilité, un homme ose accepter d'un autre ce qu'il ne peut se donner à lui-même, mourant à ses certitudes pour s'en remettre au jugement d'un autre. La prétention prométhéenne d'indépendance du jugement est ici anéantie. De même que la liberté, la foi s'inscrit dans des œuvres. Elle a donc aussi le poids des bonnes œuvres dans lesquelles elle s'est engagée comme des mauvaises œuvres dans lesquelles elle s'est enlisée. Nous serons jugés sur nos œuvres au tribunal du Christ, disait St Paul.

Jean 3, 19–21 Discours de Jésus à Nicodème [AELF] [grec]

19 Et le Jugement, le voici : la lumière est venue dans le monde, et les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises.
20 Celui qui fait le mal déteste la lumière : il ne vient pas à la lumière, de peur que ses œuvres ne soient dénoncées ;

> [21] mais celui qui fait la vérité vient à la lumière, pour qu'il soit manifeste que ses œuvres ont été accomplies en union avec Dieu. »

Ce jugement personnel renvoie au jugement de salut du Christ dans lequel se dévoile sa vérité définitive.

11.1.3 Le jugement en lui-même

Abordons maintenant le jugement en lui-même. D'abord, le dernier acte de liberté puis le jugement particulier distinct du jugement général, exprimé dans l'Écriture et à travers la tradition.

11.1.3.1 Le dernier acte de liberté « in via »

Nous avons parlé de ces deux états, *in via* et *in patria*. Mais quel est le dernier acte en chemin, à l'instant de la mort ? Notre vie éternelle dépendra de ce dernier moment de liberté.

L'instant de la mort La mort biologique dont les critères sont *difficiles à déterminer* met un terme à l'existence terrestre de la personne humaine. Selon les travaux de l'Académie pontificale des sciences, le critère de la mort est la mort cérébrale [Bat+08].

Le dernier acte de liberté met un terme à l'existence morale terrestre du sujet. Ce dernier acte peut coïncider avec l'acte de mourir – qui précède logiquement l'instant de la mort biologique – ou non – par exemple dans le cas d'une mort subite ou d'un coma subit.

L'Église, dans sa pratique, a toujours enseigné que, lorsqu'un prêtre est appelé, auprès d'un défunt, même s'il arrive quelques heures après la mort, il peut donner les sacrements : absolution ou sacrement des malades. Pourquoi cette possibilité ? Il est en effet difficile de fixer le moment de la mort. L'Église laisse donc une place entre la mort physique, cardiaque ou cérébrale, et la mort métaphysique. La mort métaphysique est l'instant où l'âme spirituelle cesse d'être unie au corps. Mais qui peut le déterminer précisément ? Le moment où l'âme spirituelle cesse d'informer le corps, où elle n'a plus de rapport avec son corps. On ne doit alors plus parler de corps mais de cadavre. Le corps est quelque chose d'animé par une âme spirituelle.

Le dernier acte libre C'est ce dernier acte qui détermine notre éternité. Soit au moment de la mort, soit, pour la personne dans un coma profond, à son dernier moment de conscience avant le coma.

Ce dernier acte de liberté revêt une importance décisive dans la mesure où il fixe pour l'éternité le destin de la personne. En effet, la mort clôt le temps du mérite (*tempus merendi*), le *status viae*, puisque il n'y a plus, après la mort, de possibilité pour l'homme d'opter pour ou contre Dieu, notre fin dernière.

Homélie du IIe siècle (Bréviaire mardi de la 32e semaine du temps ordinaire)

« Marchez, tant que vous avez la lumière »

Aussi longtemps que nous vivons sur terre, convertissons-nous. Nous sommes de l'argile dans la main de l'artisan. Le potier, s'il fait un vase qui se déforme ou qui se brise entre ses mains, le modèle de nouveau ; mais s'il l'a déjà mis au four, il ne pourra plus rien faire pour lui. Nous aussi, tandis que nous sommes en ce monde, convertissons-nous de tout notre cœur, en renonçant au mal que nous avons commis dans cette vie charnelle, afin d'être sauvés par le Seigneur, tandis que nous avons encore le temps de nous convertir.

Car lorsque nous serons sortis de ce monde, nous ne pourrons plus, là-bas, confesser nos fautes et nous convertir. Ainsi, mes frères, c'est en faisant la volonté du Père, en gardant la chasteté, et en observant les préceptes du Seigneur, que nous obtiendrons la vie éternelle. Le Seigneur dit, en effet, dans l'Évangile : Si vous n'avez pas gardé de petites choses, qui vous en confiera de grandes ? Je vous le dis donc : celui qui est digne de confiance en peu de choses l'est aussi pour beaucoup. Il veut donc dire ceci : Gardez la pureté dans votre chair, gardez sans tache le sceau de votre baptême, afin que nous recevions la vie éternelle.

source : [AELF][a]

[a] https://www.aelf.org/2023-11-14/romain/lectures#office_lecture_patristique

CEC [CEC92, §1021]

« La mort met fin à la vie de l'homme comme temps ouvert à l'accueil ou au rejet de la grâce divine manifestée dans le Christ (cf. 2 Timothée 1, 9–10) ».

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P2G.HTM

Prenons l'image du fer travaillé par le forgeron. Tant que le fer est encore sous l'emprise du feu, il est malléable ; le forgeron peut lui donner telle ou telle forme. Mais, une fois solidifié, il ne change plus. Le but du forgeron n'est pas de modifier en permanence le fer, mais de le fixer dans une forme particulière. De la même manière pour nous, tant que nous ne sommes pas fixés, nous n'avons pas atteint notre but. Le corollaire de l'accomplissement de soi c'est la fixation.

À Pompéi les cadavres sont dans la position qu'ils avaient au moment où la mort s'est emparée d'eux. Il en va de même pour la volonté humaine qui demeure éternellement dans l'état où elle se trouve au moment de son dernier acte libre avant la mort.

On retrouve beaucoup d'exemples dans la Bible sur ce côté fixé d'après la mort ; on peut citer la parabole des vierges folles, leur mauvais choix pour l'huile et leur incapacité à participer aux noces. C'est précisément ce caractère définitif qui est la

condition, ou le corollaire, de la liberté humaine authentique : si nos actes humains n'ont pas de conséquence alors ce ne sont pas des actes humains. Et, au fur et à mesure que, au cours de la vie, l'être humain avance sur la route des actions et de leurs conséquences, vient un moment où la conséquence ultime vient accomplir l'acte ultime. Sans conséquence ultime et éternelle, il ne peut y avoir de vie ultime et éternelle.

Pour revenir à l'image du fer et du forgeron, autant demander pourquoi le fer doit être trempé dans l'eau après être passé à la forge. Il en est de même de la volonté de l'homme. Elle doit se fixer. Ce n'est pas Dieu qui nous coince. D'abord, Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. On parle de volonté antécédente de Dieu. Ensuite, Dieu veut ce que l'homme aura voulu, il respecte la liberté de l'homme. On parle de la volonté conséquente de Dieu. Dieu veut donc que la volonté et l'intelligence de l'homme se fixent dans son accomplissement.

On peut utiliser une image, celle de la précipation en chimie. Lorsque l'on mélange certaines espèces chimiques, une précipitation se forme. Dieu veut nous configurer à l'amour, comme lui. L'homme va entrer dans son milieu de précipitation qui est l'éternité. Et il y est fixé comme il y est entré.

L'homme est créé à l'image de Dieu or Dieu est éternel. L'homme doit donc participer à l'éternité de Dieu : il y entre à sa manière le jour de sa mort. Précisément l'homme sort du chemin pour entrer dans la Patrie. Il passe de *Status viae* à *status patriae*.

De même que pour la fixation d'une précipitation chimique, il est nécessaire de mettre le produit dans le milieu qui lui est propice pour cette opération, de même le milieu propice à l'accomplissement définitif de l'homme est l'entrée dans l'éternité de Dieu. La « précipitation » spirituelle a lieu dans la rencontre entre Dieu et l'homme lors du jugement.

Finalement, ce n'est pas Dieu qui emprisonne ou piège l'homme au tournant de sa mort mais c'est l'entrée dans cette nouvelle condition qui seule permet à l'homme de rentrer dans le milieu favorable à sa réalisation dans son accomplissement.

Le dernier acte libre, est, comme tout acte de liberté, conditionné. Il est conditionné, d'une part, par *les limites inhérentes à une liberté créée* qui est la liberté d'un esprit incarné, soumis à de lourds *conditionnements psychiques et corporels*. Ces conditionnements sont considérables dans l'acte de mourir tant il est vrai que le délabrement du corps, l'épuisement psychique, la panique devant la vie qui s'en va, rendent *difficile (mais non impossible) un choix libre*.

Il est conditionné, d'autre part, par *les actes libres antérieurs et les habitus qu'ils ont installés*. L'arbre tombe du côté où il penche. Une personne qui s'est moquée de Dieu et des hommes tout au long de sa vie est très mal disposée à se convertir réellement à l'heure ultime de sa mort. Cela dit, on ne peut exclure une conversion *in extremis* (entre le parapet et la rivière !), surtout qu'on peut penser que des *grâces spéciales sont largement données*.

Inversement, il est *nécessaire de prier pour le don de la persévérance finale, qui n'est jamais un dû* (Denz. 1576).

Canon *sur la Justification* du concile de Trente [tre45, Dz 1576, §26]

–

Canon 26. Si quelqu'un dit que, pour les bonnes œuvres qu'ils ont faites en Dieu (cf. Jean 3, 21), les justes ne doivent pas attendre et espérer de rétribution éternelle de la part de Dieu, en raison de sa miséricorde et des mérites de Jésus Christ, s'ils persévèrent jusqu'à la fin à faire le bien et à garder les commandements divins (cf. Matthieu 10, 22 ; 24, 13) : qu'il soit anathème.

source : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1k.htm#dah
[b] http://patristica.net/denzinger/enchiridion-symbolorum.html

Impossibilité de poser un acte libre Pour une personne dans le coma ou qui n'est pas capable de poser d'acte libre, on considère que ce sont les actes d'avant cette impossibilité qui comptent. Dans le cas de coma, on ne sait pas si on ne peut pas encore poser d'actes libres. Il est arrivé par exemple qu'une personne qui était dans le coma reconnaisse le prêtre qui lui avait administré l'extrême onction lors de son coma.

Seul Dieu connaît le cœur de l'homme Dieu seul sait quand notre liberté a pu s'exercer. On peut repenser à l'histoire du curé d'Ars à une mère dont le fils s'est suicidé et qui lui annonce que son fils s'est converti sur ses dernières secondes avant que de mourir. De même pour Judas, l'Église n'a pas statué sur la liste des damnés. Il n'y a pas de canons. Il y a beaucoup d'éléments dans la tradition et le magistère pour supposer la condamnation de Judas, mais l'Église ne se prononce pas, il n'y a pas de dogme.

Donc ce dernier acte libre est conditionné par le moment et les souffrances que la personne peut vivre. Si quelqu'un commet un sacrilège ou dit un blasphème au moment de mourir, on ne sait pas si la personne est vraiment contre Dieu. La peur, la perte des moyens, les habitus moraux contractés pendant la vie, etc, peuvent jouer. Dieu seul connaît l'âme de l'homme.

Habitus moraux et grâce. En ce qui concerne les habitus moraux, c'est en faisant le mal que l'homme se rend capable de faire plus de mal ; c'est la même chose pour le bien. Donc toute notre vie nous prépare à ce moment.

Lors de notre mort, les grâces peuvent nous aider à nous tourner vers Dieu. La tradition théologique affirme qu'au moment de la mort, Dieu fait comme un feu d'artifice de grâce, mais rien qui ne puisse forcer notre volonté. Il manifeste une puissance de grâce au moment de la mort.

Nous devons demander chaque jour la grâce de la bonne mort, pour nous et pour les autres. La bonne mort n'est pas de mourir sans s'en rendre compte comme la

société le prétend aujourd'hui. C'est de mourir en vivant pleinement sa mort : aller vers Dieu.

Certaines hypothèses théologiques L'importance de ce dernier acte libre a conduit des théologiens à proposer certaines hypothèses qui ont en commun d'isoler le moment de la mort du reste de l'existence terrestre (Pour une critique de ces hypothèses, voir les sections sur le choix ultime et le jugement particulier dans la Synthèse dogmatique de Jean-Hervé Nicolas [Nic91b, p. 600-603]). Une première hypothèse a consisté à imaginer que le choix libre ultime de la personne avait lieu non pas avec le dernier acte libre posé avant la mort, mais au premier instant de la vie hors du corps, juste après la mort. Chacun alors (y compris les petits enfants, les handicapés mentaux, etc), libéré des conditionnements terrestres, pourrait choisir en pleine connaissance de cause pour ou contre Dieu. Cette hypothèse est inadmissible.

(1) Anthropologiquement, elle revient à attribuer à l'homme un mode d'existence angélique puisque l'homme ne serait vraiment lui-même qu'une fois hors de son corps. On fait alors une projection anthropomorphique : on voit le ciel avec nos propres schémas. C'est finalement une vision néoplatonicienne. Le corps emprisonne l'âme, cette dernière ne peut faire un choix éclairé qu'hors du corps.

(2) Théologiquement, elle réduit la vie terrestre historique et les choix que la personne y pose à l'insignifiance. La destinée de l'homme se jouerait ailleurs que dans son histoire. Faut-il ajouter que cette hypothèse remet en cause la certitude de l'Église relative aux saints canonisés ?

C'est donc dans la foi et uniquement dans la foi qu'on peut faire le choix libre de Dieu. Certains théologiens comme L. Boros ou R. Troisfontaines, tout en refusant l'hypothèse de l'option ultime post mortem, ont pensé que Dieu donnait au moment même de la mort une liberté toute nouvelle, absolue, quasi-angélique, qui permettait le choix pour ou contre Dieu [Glo32 ; Lad66].

Geffre – *La mort comme nécessité et comme liberté* [Gef63, p. 264-280] – Vie spirituelle 492 (1963)

« La mort, écrit Geffré, coïnciderait avec le premier acte pleinement personnel de l'homme. Elle serait ainsi le lieu privilégié de la conscience de soi, de la liberté, de la rencontre avec Dieu et de sa décision quant à sa destinée éternelle. La mort réaliserait ainsi l'achèvement de notre dynamisme humain et épuiserait toutes nos possibilités de choix. Cet acte ultime n'est pas à situer avant ou après la mort : il coïncide avec l'instant même de la mort ».

Cette hypothèse présente l'inconvénient, d'une part d'être invérifiable et sans appui dans la Tradition, et, d'autre part, de reposer sur une vision « abstraite », inconditionnée, de la liberté humaine. Enfin elle revient à relativiser à l'excès le sérieux de nos pauvres choix terrestres.

Pour conclure, il s'agit d'une bonne nouvelle car le salut n'est ni dans un futur sur lequel nous n'avons pas prise ni dans un passé qui nous échappe et nous enferme. C'est bien dans le présent que se trouve notre liberté :

2 Corinthiens 6, 2 [AELF] [grec]

02 Car il dit dans l'Écriture : Au moment favorable je t'ai exaucé, au jour du salut je t'ai secouru. Le voici maintenant le moment favorable, le voici maintenant le jour du salut.

11.1.3.2 Le jugement particulier

Quoi qu'il en soit, la mort de la personne est immédiatement suivie par un jugement particulier au terme duquel l'âme séparée entre immédiatement (ou après un temps de purification) dans sa béatitude ou bien est damnée pour l'éternité.

CEC [CEC92, §1022]

1022 « Chaque homme reçoit dans son âme immortelle sa rétribution éternelle dès sa mort en un jugement particulier qui réfère sa vie au Christ, soit à travers une purification [...], soit pour entrer immédiatement dans la béatitude du ciel [...], soit pour se damner immédiatement pour toujours ».

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P2G.HTM

L'Écriture fait référence à une situation différente, après la mort et avant la résurrection, pour les justes et les injustes (situation qui suppose implicitement un premier jugement *post mortem*). Pensons à la parole de Jésus au bon larron – « En vérité, je te le dis, *aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis* » (cf. Luc 23, 42–43) – ou à la parabole de Lazare et du mauvais riche. Mais ces textes peuvent être interprétés dans le sens de rétributions différenciées provisoires (et non du bonheur définitif) que la théologie juive attendait déjà après la mort.

St Paul va plus loin quand il envisage une union avec le Christ immédiatement après la mort individuelle :

2 Corinthiens 5, 6–8 [AELF] [grec]

06 Ainsi, nous gardons toujours confiance, tout en sachant que nous demeurons loin du Seigneur, tant que nous demeurons dans ce corps ;
07 en effet, nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision.
08 Oui, nous avons confiance, et nous voudrions plutôt quitter la demeure de ce corps pour demeurer près du Seigneur.

Philippiens 1, 21–24 [AELF] [grec]

21 En effet, pour moi, vivre c'est le Christ, et mourir est un avantage.
22 Mais si, en vivant en ce monde, j'arrive à faire un travail utile, je ne sais plus comment choisir.
23 Je me sens pris entre les deux : je désire partir pour être avec le Christ, car c'est bien préférable ;
24 mais, à cause de vous, demeurer en ce monde est encore plus nécessaire.

Martyrs, saints, et vision béatifique. Dans cette ligne, l'Église a eu très tôt conscience que les martyrs (puis les saints) étaient déjà avec Jésus dans la gloire, goûtant leur récompense. Mais ce n'est guère qu'au Moyen-Âge que les théologiens affirment qu'après le Christ, les justes avaient accès à la pleine vision de Dieu dès l'instant de leur mort, dès le jugement particulier, le Jugement dernier n'apportant rien d'essentiel quant à la béatitude elle-même, mais seulement un accroissement accidentel. Et ce n'est qu'après l'affaire Jean XXII (cf. sec. 11.1, page 471) que Benoît XII, dans la bulle *Benedictus Deus* [b1236] (29 janvier 1336), affirme que les âmes des justes jouissent pleinement de la vision béatifiante de l'essence divine avant le Jugement dernier (Cf. Denz. 1000-1002).

Constitution *Benedictus Deus* du pape Benoît XII – 29 Janvier 1336 – Le sort de l'homme après la mort. [b1236, Dz. 1000]

1000 (la vision béatifique de Dieu). Par cette constitution qui restera à jamais en vigueur, et en vertu de l'autorité apostolique nous définissons :

- que selon la disposition générale de Dieu, les âmes de tous les saints qui ont quitté ce monde avant la Passion de notre Seigneur Jésus Christ, ainsi que celles des saints apôtres, martyrs, confesseurs, vierges et autres fidèles morts après avoir reçu le saint baptême du Christ, en qui il n'y avait rien à purifier lorsqu'ils sont morts, et en qui il n'y aura rien à purifier lorsqu'ils mourront à l'avenir, ou s'il y a eu ou s'il y aura quelque chose à purifier, lorsque, après leur mort, elles auront été purifiées,
- et que les âmes des enfants régénérés par ce même baptême du Christ ou encore à baptiser, une fois qu'ils l'auront été, s'ils viennent à mourir avant d'user de leur libre arbitre, aussitôt après leur mort et la purification dont nous avons parlé pour celles qui en auraient besoin, avant même de reprendre leurs corps et avant même le jugement et cela depuis l'Ascension de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ au ciel, ont été,

sont et seront au ciel, au Royaume des cieux et au paradis céleste avec le Christ, réunis dans la compagnie des saints anges,

- et que depuis la Passion et la mort du Seigneur Jésus Christ elles ont vu et voient l'essence divine d'une vision intuitive et même face à face – dans la médiation d'aucune créature qui serait un objet de vision ; au contraire l'essence divine se manifeste à eux immédiatement à nu, clairement et à découvert -, et que par cette vision elles jouissent de cette même essence divine ; et qu'en outre, en raison de cette vision et de cette jouissance, les âmes de ceux qui sont déjà morts sont vraiment bienheureuses et possèdent la vie et le repos éternel, et que de même les âmes de ceux qui mourront dans la suite verront cette même essence divine et en jouiront avant le jugement général ;

sources : [français Dz 1000][a] [latin][b]

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1f.htm#cs5
[b] https://www.vatican.va/content/benedictus-xii/la/documents/constitutio-benedictus-deus-29-ian-1336.html

Constitution *Benedictus Deus* du pape Benoît XII – 29 Janvier 1336 – Le sort de l'homme après la mort. [b1236, Dz. 1001]

1001 et que cette vision de l'essence divine et sa jouissance font disparaître en elles les actes de foi et d'espérance, dans la mesure où la foi et l'espérance sont des vertus proprement théologiques ;

et que, après qu'une telle vision intuitive face à face et une telle jouissance ont ou auront commencé, cette même vision et cette même jouissance existent de façon continue, sans interruption ni amoindrissement de cette vision et de cette intuition, et demeurent sans fin jusqu'au jugement dernier, et après lui pour toujours.

sources : [français Dz 1001][a] [latin][b]

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1f.htm#cs5
[b] https://www.vatican.va/content/benedictus-xii/la/documents/constitutio-benedictus-deus-29-ian-1336.html

Constitution *Benedictus Deus* du pape Benoît XII – 29 Janvier 1336 – Le sort de l'homme après la mort. [b1236, Dz. 1002]

1002 (Enfer. – Jugement général.) En outre nous définissons que,

selon la disposition générale de Dieu, les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel descendent aussitôt après leur mort en enfer, où elles sont tourmentées de peines éternelles, et que néanmoins au jour

du jugement tous les hommes comparaîtront avec leurs corps ”devant le tribunal du Christ ” pour rendre compte de leurs actes personnels, ” afin que chacun reçoive le salaire de ce qu'il aura fait pendant qu'il était dans son corps, soit en bien, soit en mal ” 2Co 5,10.

sources : [français Dz 1002][a] [latin][b]

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1f.htm#cs5

[b] https://www.vatican.va/content/benedictus-xii/la/documents/constitutio-benedictus-deus-29-ian-1336.html

Quant à l'idée d'un jugement particulier, distinct du jugement général, et orientant les âmes des défunts vers la récompense ou le châtiment définitifs ou bien vers le purgatoire, elle n'émerge que très progressivement. Mais dès le IVe siècle, l'idée d'un jugement particulier semble faire son chemin. Par exemple St Jérôme commente le livre de Joël :

Joël 2, 1 [AELF] [hébreu]

01 [...] car voici venir le jour du Seigneur, il est tout proche.

Jérôme – ***Commentaire du livre de Joël*** **[jer79, II :1, p.337]** –

Diem autem Domini, diem intellige judicii, sive diem exitus uniuscujusque de corpore. Quod enim in die judioii futurum est omnibus, hoc in singulis die mortis impletur.

Par jour du Seigneur, entends le jour du jugement ou bien le jour où chacun quitte son corps. En effet ce qui se passera pour tous au jour du jugement, s'accomplit pour chacun au jour de sa mort.

source : https://archive.org/details/JeromeTradBareille08OrigneJoelAmosAbdiasJonas/page/n337

Elle est, en tous cas, clairement affirmée par St Augustin :

St Augustin, De l'âme et de son origine – ***De anima et eius origine*** **[augc, p. II, 4, 8]**

« [On] enseigne avec beaucoup de raison et de vérité que les âmes sont jugées aussitôt après leur sortie du corps et avant de se présenter à cet autre jugement qu'elles devront subir aussitôt que leurs corps leur seront rendus, et qu'alors elles seront tourmentées ou glorifiées dans la chair qui leur était unie sur la terre. Est-ce que c'est là ce que vous ignoriez ? Se peut-il donc que l'on s'obstine contre l'Évangile, au point de ne pas entendre cette vérité ; et si on l'entend, de ne pas la croire, dans la parabole

de ce pauvre qui, après sa mort, est transporté dans le sein d'Abraham, et de ce riche qui est cruellement tourmenté dans les enfers ? »

Nam illud quod rectissime et valde salubriter credit, iudicari animas cum de corporibus exierint, antequam veniant ad illud iudicium, quo eas oportet iam redditis corporibus iudicari, atque in ipsa in qua hic vixerunt, carne torqueri, sive gloriari ; hoc itane tandem ipse nesciebas ? Quis adversus Evangelium tanta obstinatione mentis obsurduit, ut in illo paupere qui post mortem ablatus est in sinum Abrahae, et in illo divite cuius in inferno cruciatus exponitur (Cf. Luc 16, 19–31), ista non audiat, vel audita non credat ?

sources : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/polemiques/pelage/victor/victor2.htm

[b] https://www.augustinus.it/latino/anima_origine/anima_origine_2.htm

Concluons avec un commentaire de Charles Journet.

Charles Journet – *Entretiens sur les fins dernières* [Jou11, p. 94-95]

« En quoi consiste le jugement ? Très brièvement, en ceci que le voile se déchire et que l'âme prend conscience de l'état dans lequel elle se trouvait. Un saint dont le cœur est tout purifié, voit qu'étant en parfait amour avec Dieu il avait en lui le ciel, il était dans le ciel. Peut-être ne le sentait-il pas auparavant ? Quelqu'un peut être plongé dans d'immenses angoisses, croire que Dieu l'a repoussé, redire la parole du Sauveur Jésus : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » et cependant être dans le ciel. La mort survenant, il voit qu'il était dans le paradis… et c'est tout à coup la vision béatifique. La mort n'a été qu'un passage à niveau. (…) St Jean :'Mes petits enfants, maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous sommes n'a pas encore paru ; mais quand cela paraîtra nous verrons que nous sommes semblables à Dieu' »

11.1.4 La personne du juge

Le sens des termes jugement, juger : nous n'en rejoignons **la réalité vive qu'en rapport avec la personne même du juge, à savoir le Christ**, dans les **différentes figures** sous lesquelles il exerce son jugement.

Toute représentation humaine, unidimensionnelle, du jugement de Dieu éclate ici, et c'est seulement dans l'image brisée que le Christ nous donne de lui-même qu'est livré le contenu véritable de l'affirmation du Credo.

En effet le dernier acte du Christ ne peut être saisi dans sa dimension proprement eschatologique qu'à travers la constellation de figures qu'il accomplit, celles de **Fils de l'Homme et du Serviteur souffrant, tout comme celles de Roi et Juge**.

Dieu est ici juge, partie civile, plaignant et avocat. Il est plein de miséricorde car il s'est fait chair et il connaît dans sa chair les angoisses, les turpitudes, les faiblesses.

Et, en Dieu, la miséricorde est justice.

Il faut donc demander à Dieu la crainte de Dieu. C'est le premier des sept dons : c'est la transfiguration de la peur. La peur est simplement humaine. La crainte, c'est la délicatesse de l'amour. Je suis devant Dieu et j'ai le sens de la grandeur de Dieu. Je peux en avoir le sens sans m'effondrer car j'ai la crainte de Dieu.

11.2 Le Purgatoire

Abordons maintenant la doctrine sur le purgatoire. Le purgatoire est défini par la doctrine chrétienne comme un état de purification après la mort pour les âmes des justes qui meurent en amitié avec Dieu mais qui sont encore marquées soit par le péché véniel, soit par les conséquences du péché.

Jean parle de ces péchés véniels dans sa première lettre.

1 Jean 5, 16–17 [AELF] [grec]

16 Si quelqu'un voit son frère commettre un péché qui n'entraîne pas la mort, il demandera, et Dieu lui donnera la vie, – cela vaut pour ceux dont le péché n'entraîne pas la mort. Il y a un péché qui entraîne la mort, ce n'est pas pour celui-là que je dis de prier.
17 Toute conduite injuste est péché, mais tout péché n'entraîne pas la mort.

Il parle donc de péchés qui conduisent à la mort et de péchés qui ne conduisent pas à la mort. On distingue donc d'une part les péchés mortels qui coupent de l'amour de Dieu, et, d'autre part, les péchés véniels qui ne nous coupent pas de Dieu mais blessent notre relation, amoindrissent la grâce ; à la fois entre nous et Dieu mais aussi entre les hommes.

CEC [CEC92, §1030]

1030 : « Ceux qui meurent dans la grâce et l'amitié de Dieu, mais imparfaitement purifiés, bien qu'assurés de leur salut éternel, souffrent après leur mort une purification, afin d'obtenir la sainteté nécessaire pour entrer dans la joie du ciel ».

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P2I.HTM

Certains auteurs disent que le purgatoire a été créé par l'Église au Moyen-Âge mais cela apparaît déjà chez Augustin au IVe siècle. Pour l'Église c'est un dogme.

Quelques textes parlent de la dimension pénitentielle de l'existence chrétienne mais aucun n'évoque clairement la possibilité que cette purification se prolonge après la mort ni ne désigne un état pareil.

11.2.1 Le Purgatoire dans la Sainte Écriture

Plusieurs passages abordent le thème du purgatoire mais le magistère n'en retient que deux. Le premier est tiré de Maccabées, le livre des martyrs d'Israël. On trouve ce verset 45 dans la chapelle du purgatoire de la plupart des églises. Le second est tiré de la première lettre aux Corinthiens de St Paul.

11.2.1.1 II Maccabées 12, 39-46

2 Maccabées 12, 39–46 [AELF] [Grec Theotex]

39 Le lendemain, alors qu'il était devenu grand temps de le faire, les hommes de Judas vinrent enlever les corps de ceux qui avaient succombé dans la bataille, afin de les déposer avec leurs proches dans les tombeaux de leurs pères.
40 Or, ils trouvèrent sous la tunique de chacun des morts des objets consacrés aux idoles de Jamnia, ce que la Loi interdit aux Juifs. Il fut évident pour tous que c'est pour cette raison qu'ils avaient succombé.
41 Tous bénirent donc la conduite du Seigneur, le juge impartial qui rend manifestes les choses cachées.
42 Puis, ils se répandirent en supplications pour demander que le péché commis soit entièrement effacé. Le noble Judas exhorta la troupe à se garder de tout péché, ayant sous les yeux le malheur de ceux qui avaient succombé pour avoir commis cette faute.
43 Il organisa une collecte auprès de chacun et envoya deux mille pièces d'argent à Jérusalem afin d'offrir un sacrifice pour le péché. C'était un fort beau geste, plein de délicatesse, inspiré par la pensée de la résurrection.
44 Car, s'il n'avait pas espéré que ceux qui avaient succombé ressusciteraient, la prière pour les morts était superflue et absurde.
45 Mais il jugeait qu'une très belle récompense est réservée à ceux qui meurent avec piété :
46 **c'était là une pensée religieuse et sainte. Voilà pourquoi il fit ce sacrifice d'expiation, afin que les morts soient délivrés de leurs péchés.**

Il faut savoir que Luther ne reconnaît pas dans le canon des Écritures ce livre des Maccabées. Au début, il reconnaissait le dogme du purgatoire mais pas ce canon des Écritures.

11.2.1.2 I Corinthiens 3, 10-15

1 Corinthiens 3, 10–15 [AELF] [grec]

[10] Selon la grâce que Dieu m'a donnée, moi, comme un bon architecte, j'ai posé la pierre de fondation. Un autre construit dessus. Mais que chacun prenne garde à la façon dont il contribue à la construction.
[11] La pierre de fondation, personne ne peut en poser d'autre que celle qui s'y trouve : Jésus Christ.
[12] Que l'on construise sur la pierre de fondation avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, ou avec du bois, du foin ou du chaume,
[13] l'ouvrage de chacun sera mis en pleine lumière. En effet, le jour du jugement le manifestera, car cette révélation se fera par le feu, et c'est le feu qui permettra d'apprécier la qualité de l'ouvrage de chacun.
[14] Si quelqu'un a construit un ouvrage qui résiste, il recevra un salaire ;
[15] si l'ouvrage est entièrement brûlé, il en subira le préjudice. Lui-même sera sauvé, mais comme au travers du feu.

Paul nous dit que la vie de chacun sera vérifiée au feu. La consistance de notre vie sera vérifiée et purifiée (comme l'or).

11.2.2 Le Magistère

Le magistère de l'Église nous enseigne à prier pour les morts et à faire dire des messes pour les défunts. Cette pratique dans la liturgie date de l'Antiquité. Or la liturgie est un lieu théologique, un endroit qui nous révèle la parole de Dieu.

La magistère de l'Église va devoir affirmer et appuyer l'Église du purgatoire surtout au XVIe siècle au concile de Trente. Un concile très important : le concile de la justification. Cette justification, avec la sanctification et le salut, est une question centrale du concile. C'est ce qui nous oppose aux protestants : qu'est-ce que c'est qu'être justifié par Dieu ?

11.2.2.1 La doctrine du Concile de Trente et le protestantisme

Protestantisme et justification. Luther et à sa suite Calvin et Zwingli, ont une vision différente de la justification. Cette justification est l'acte par lequel nous sommes sauvés, rendus saints. Pour Luther, le péché originel est tellement grave, en raison des trois personnes offensées, que le péché originel abîme l'homme de manière irrémédiable. Luther ne va pas jusqu'à dire que la nature humaine est modifiée mais elle est profondement blessée. Nous aussi, nous le croyons, mais pour eux, ce péché est tel que l'homme ne peut pas être sauvé : le péché demeure dans l'éternité. La doctrine protestante de justification est *simul peccator et iustus* : l'homme est à la fois pécheur et juste. Dieu recouvre l'homme sauvé du manteau de la justice.

On parle de déclaration *forensique externe* : une déclaration juridique de justice externe. Dieu nous regarde avec son Fils qui nous recouvre, mais, à l'intérieur, derrière ce manteau du Christ, nous restons pécheurs. Ontologiquement, nous ne sommes pas transformés.

La négation du Purgatoire par le Protestantisme. Au début, Luther acceptait l'enseignement traditionnel sur le purgatoire, en dépit de son lien étroit, dans le contexte de son époque, avec celui sur les indulgences, sans doute par respect de la foi des fidèles ; puis il en vient à le nier (Dans son *De abroganda Missa* de 1524 puis dans son *Retractationem purgatorii* de 1530 : Cf. Denz. 1487-1490.) du fait de l'absence du thème dans la Bible (2 M. est exclu du canon).

Les numéros 1487 à 1490 correspondent à des éléments de la Bulle *Exsurge Domine*, du 15 juin 1520. Cette bulle dressait la liste de 41 erreurs de Martin Luther en lui demandant de changer son point de vue.

> **Bulle *Exsurge Domine* – Léon X [Léo, §37 – 40] – Erreurs de Martin Luther – Dz 1487-1490**
>
> 37. On ne peut pas prouver le purgatoire par un texte de la sainte Écriture qui soit dans le canon.
>
> 38. Les âmes du purgatoire ne sont pas sûres de leur salut, du moins pas toutes. Aucune raison et aucun texte [de l]'Écriture ne prouve qu'elles ne sont pas dans un état où elles méritent et où leur charité augmente.
>
> 39. Les âmes du purgatoire ne cessent de pécher aussi longtemps qu'elles cherchent le repos et ont horreur des peines.
>
> 40. Les âmes libérées du purgatoire grâce aux suffrages des vivants sont moins heureuses que si elles avaient satisfait par elles-mêmes.
>
> source : `https://la.wikisource.org/wiki/Exsurge,_Domine`

Il est suivi par Zwingli et Calvin sur la base de 2 arguments :

- l'argument que la tradition et le *sensum fidei*, dont Calvin reconnaissait les fondements historiques, ne constituent pas une expression valide de la foi, mais ils sont plutôt l'expression d'une contamination païenne de la foi chrétienne.
- la justification du croyant est extrinsèque à son âme, celle-ci étant irrémédiablement corrompue : elle consiste dans l'imputation légale des mérites du Christ au croyant dans l'esprit divin (Cette justification ou non ne peut donc qu'être arbitraire), sans aucun contact avec l'être de l'homme qui est *simul peccator simul iustus*. De ce fait toute idée de purification réelle de l'âme du croyant est impossible.

Ainsi la doctrine du purgatoire est incompatible avec les grands thèmes du Protestantisme. Elle impacte l'anthropologie, l'écclésiologie, la justification, etc.

Dans ce contexte, il n'y a pas besoin de purgation, de toilette. On ne prie pas pour les morts, on ne prie pas de saints ; Dieu seul est saint. Pour nous également, Dieu seul est saint, mais nous sommes rendus participants de la nature divine.

Le Concile de Trente

Décret *sur le Purgatoire* du concile de Trente [tre63, Dz 1820] – 25ème session, 3 et 4 décembre 1563

« L'Église catholique, instruite par l'Esprit Saint, à partir de la sainte Écriture et de la tradition ancienne des Pères, a enseigné dans les saints conciles et tout dernièrement dans ce concile œcuménique qu'il y a un purgatoire et que les âmes qui y sont retenues sont aidées par les suffrages des fidèles, et surtout par le sacrifice de l'autel si agréable à Dieu. Aussi le saint concile prescrit-il aux évêques de tout faire pour que la saine doctrine du purgatoire, transmise par les saints Pères et les saints conciles, soit l'objet de la foi des fidèles, que ceux-ci la gardent, et qu'elle soit enseignée et proclamée en tous lieux. »

source : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1n.htm#dg1

Décret *sur la Justification* du concile de Trente [tre47, Dz 1529] – Chap. 7 La justification de l'impie et ses causes. – 6ème session, 13 janvier 1547

« Enfin l'unique cause formelle est la justice de Dieu, "non pas celle par laquelle il est juste lui-même, mais celle par laquelle elle nous fait justes " (Dz 1560-1561), c'est-à-dire celle par laquelle, l'ayant reçue en don de lui, nous sommes "renouvelés par une transformation spirituelle de notre esprit" (cf. Éphésiens 4, 23) nous ne sommes pas seulement réputés justes, mais nous sommes dits et nous sommes vraiment justes (cf. 1 Jean 3, 1), recevant chacun en nous la justice, selon la mesure que l'Esprit Saint partage à chacun comme il le veut (cf. 1 Corinthiens 12, 11) et selon la disposition et la coopération propres à chacun. »

source : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5q

Le concile parle de cette *unique cause formelle qui nous rend juste*. La cause qui nous rend juste c'est Dieu lui-même, mais, dit le concile, pas simplement parce qu'il est juste, mais parce qu'il choisit de nous rendre juste. Il ne décrète pas que nous sommes justes, il nous rend profondément justes, renouvelés. C'est une réponse à Luther qui nous considère toujours pécheurs, même au ciel.

Canon *sur la Justification* du concile de Trente [tre45, Dz 1580, §30] –

« Si quelqu'un dit que, après avoir reçu la grâce de la justification, tout pécheur pénitent voit sa faute remise et sa condamnation à la peine éternelle annulée, en sorte que ne reste aucune condamnation à une peine temporelle à expier, ou dans ce monde ou dans le monde à venir au purga-

toire, avant que ne puisse s'ouvrir l'entrée au royaume des cieux qu'il soit anathème (Dz 1543) »

source : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1k.htm#dah
[b] http://patristica.net/denzinger/enchiridion-symbolorum.html

11.2.2.2 Un texte de sainte Catherine de Gênes

Ste Catherine de Gênes a beaucoup écrit sur le purgatoire. En particulier un traité uniquement sur le purgatoire.

Catherine de Gênes – *Traité du Purgatoire* [cat10, chap. II, p. 184]

« L'âme se voit, par une vue intérieure, ainsi tirée par Dieu avec un tel feu d'amour. Alors, sous l'ardeur de cet amour embrasé de son doux Seigneur et Dieu qu'elle sent rejaillir en son esprit, elle se liquéfie tout entière (…). Joie des âmes du Purgatoire. Leur croissante vision de Dieu. La raison de la rouille : Je ne crois pas qu'il puisse se trouver un contentement comparable à celui d'une âme du purgatoire, à l'exception de celui des saints en paradis. Chaque jour s'accroît ce contentement par l'action de Dieu en ces âmes, action qui va croissant comme va se consumant ce qui empêche cette action divine. Cet empêchement, c'est la rouille du péché. Le feu consume progressivement cette rouille et ainsi l'âme se découvre de plus en plus à l'influx divin (...) Ainsi la rouille, c'est-à-dire le péché, est ce qui recouvre l'âme. Au purgatoire cette rouille est consumée par le feu. Plus elle se consume, plus aussi l'âme s'expose au vrai soleil, à Dieu. Sa joie augmente à mesure que la rouille disparaît et que l'âme s'expose au rayon divin. Ainsi l'une croît et l'autre diminue jusqu'à ce que le temps soit accompli. Ce n'est pas la souffrance qui diminue, c'est uniquement le temps de rester dans cette peine »

source : https://archive.org/details/lesoeuvresdesain00cath/page/184

11.2.3 Les souffrances et la finalité du Purgatoire

Mais, finalement que se passe-t-il au purgatoire, et à quoi sert-il ? Il existerait au purgatoire une double peine :

- une peine du sens : le châtiment par le biais du feu corporel.
- une peine du dam : le report de la vision béatifique.

La différence fondamentale d'avec l'enfer résiderait dans le fait que les âmes ne sont pas dans une *aversio a Deo*, alors qu'elles portent bien une certaine *conversio inordinata ad creaturas*, un attachement désordonné aux créatures.

11.2.3.1 L'essence de la peine du Purgatoire : la peine du « retard »

La peine du dam. En réalité, du fait qu'il n'existe pas d'*aversio a Deo*, il n'y a pas de « perte » de Dieu au purgatoire, d'inimitié divine. On a pu parler d'une *peine du dam*, mais il est plus juste de parler d'un retard temporaire de la jouissance de la vision béatifique. Ce retard est une cause de grande souffrance, du fait de la conscience qu'ont les âmes d'en être les responsables et du fait de l'insatisfaction de l'ordination naturelle du sujet à voir Dieu.

L'âme désire, connaît sa destinée et attend. Elle regrette sa négligence sur terre. La moindre souillure de l'âme se révèle. L'âme souffre de cela et souhaite la purification. En droit, on dit que le droit du délinquant c'est la peine. C'est bien ce qui se passe au purgatoire.

L'âme, au moment du jugement particulier, a paru devant le Christ et a été pardonnée. Mais elle n'a pas vu l'essence divine du Christ car sinon elle serait sainte. Contempler l'essence de la nature du Christ, c'est se sanctifier. L'âme du purgatoire n'a pas vu l'essence divine, mais, cependant, elle est passée devant le Christ qui a mis dans son esprit, son intelligence, le fait qu'il est miséricordieux et qu'il est le but de la vie. C'est la peine du retard de la vision béatifique.

La peine du sens. Selon l'opinion commune latine, mais non partagée des orientaux, il existe aussi au purgatoire une peine du sens, c'est-à-dire une peine imposée de l'extérieur, qui est celle du « feu » : si les conciles médiévaux, quand ils ont évoqué les peines purificatrices du Purgatoire, ont passé sous silence celle du feu, certains textes magistériels l'évoquent cependant.

Lettre *Sub catholica professione* du pape Innocent IV [inn54, Canon 23, §18] – (1254) – Dz 838

838 (Le sort des défunts) 23 (Par. 18). Enfin puisque la Vérité affirme dans l'Évangile que si quelqu'un a blasphémé contre l'Esprit Saint il ne lui sera pas pardonné, ni dans ce monde ni dans le monde à venir (cf. Matthieu 12, 32) – ce qui nous fait comprendre que certains sont déliés de leur faute dans le siècle présent, mais d'autres dans le siècle à venir- et que l'Apôtre dit que " le feu éprouvera l'œuvre de chacun selon ce qu'elle est " et que " celui dont l'œuvre est consumée en subira la perte, mais que lui-même sera sauvé, mais comme à travers le feu " (cf. 1 Corinthiens 13, 15) et puisqu'on dit que les Grecs eux-mêmes croient et affirment en toute vérité et sans aucun doute que les âmes de ceux qui meurent après avoir reçu la pénitence, mais sans l'avoir accomplie, ou qui meurent sans péché mortel mais avec des péchés véniels et minimes, sont purifiés après la mort et peuvent être aidés par les suffrages de l'Église, étant donné qu'ils disent qu'aucun nom certain et déterminé ne désigne chez leurs docteurs le lieu d'une telle purification, et puisque selon la tradition et l'autorité des saints Pères nous l'appelons " purgatoire ", nous voulons que désormais il soit appelé ainsi chez eux. En effet ce feu temporaire purifie les péchés, non

toutefois les péchés mortels ou capitaux qui n'auraient pas d'abord été remis par la pénitence, mais les péchés légers et minimes qui pèsent encore sur eux après leur mort, même s'ils ont été pardonnés pendant la vie.

source : [latin][a] [français – Dz 838][b]

[a] http://www.vatican.va/content/innocentius-iv/la/documents/epistola-sub-catholicae-professione-6-martii-1254.html

[b] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1d.htm#cps

Lettre *Super quibusdam* [Clé51] du pape Clément VI (1351) – Dz 1067

1067 De même, si tu as cru et crois qu'elles ne sont tourmentées par le feu que pour un temps, et que dès leur purification, avant même le jour du jugement, elles parviennent à la béatitude véritable et éternelle qui consiste dans la vision de Dieu face à face et dans la dilection.

sources : [français Dz 1067][a] [latin][b]

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1f.htm#cu0

[b] https://www.vatican.va/content/clemens-vi/la/documents/epistula-super-quibusdam-29-sept-1351.html

***Professio Fidei* de Paul VI [pau68] (1968)**

Credimus vitam aeternam. Credimus animas eorum omnium, qui in gratia Christi moriuntur – sive quae adhuc Purgatorii igne expiandae sunt, sive quae statim ac corpore separatae, sicut Bonus Latro, a Iesu in Paradisum suscipiuntur – Populum Dei constituere post mortem, quae omnino destruetur Resurrectionis die, quo hae animae cum suis corporibus coniungentur.

Nous croyons à la vie éternelle. Nous croyons que les âmes de tous ceux qui meurent dans la grâce du Christ, soit qu'elles aient encore à être purifiées au purgatoire, soit que dès l'instant où elles quittent leur corps Jésus les prenne au paradis comme Il a fait pour le bon larron, sont le peuple de Dieu dans l'au-delà de la mort, laquelle sera définitivement vaincue le jour de la résurrection où ces âmes seront réunies à leur corps.

source : https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680630.html

De telle sorte que la doctrine de la peine du sens par le feu est généralement acceptée comme doctrine catholique.

Une peine du sens sans corps ? Cela peut sembler étrange d'avoir une peine du sens sans corps. À partir des IVe-Ve siècles, on a cessé de parler de cette peine du feu, car les orientaux croient au purgatoire mais pas à cette peine du feu. Depuis le

concile Vatican II, on reparle plus fortement de la peine du sens. C'est aussi le sens de la Profession de foi de Paul VI cité ci-dessus.

Comment donc ressentir des douleurs, qui passent par les sens, sans avoir de corps ? Peut-être est-ce similaire à la douleur fantôme ou aux membres fantômes : être capable de ressentir quelque chose sans avoir le membre en question.

Il y a aussi l'imagination dans la mémoire. L'âme possède en effet le passé et l'avenir de manière présente : elle sait qu'elle va retrouver son corps et elle sait que Jésus a déjà son corps. Une âme du purgatoire souffre donc à la manière d'une âme humaine, une âme faite pour un corps, et donc différente de la manière d'une âme angélique. Comme nous l'avons déjà dit l'âme et le corps sont des parties essentielles, ontologiques, de la personne humaine.

La finalité du Purgatoire : 3 aspects. La finalité du purgatoire est la parfaite purification de tout ce qui reste du péché : à savoir les péchés véniels, l'inclination de la volonté vers le péché, et enfin la peine temporelle due pour les péchés déjà pardonnés :

- les *péchés véniels* : ce sont des obstacles qui empêchent d'aimer parfaitement Dieu sans pour autant que l'homme soit séparé de lui. Ils peuvent être purifiés par un acte de charité parfaite impliquant leur détestation au moment de la mort (St Thomas, *De Malo*, [dAq68, q. VII, a. 11]). L'âme dans le purgatoire est incapable de satisfaire puisqu'elle n'est plus en état de mériter, d'où la nécessité d'une *satispassio*, qui laisse cependant place à un certain engagement de la volonté (Cf. St Thomas, *Somme Théologique, III, Suppl.* [ST372, q. 70ter, a. 4.]), mais qui sera plus douloureuse. On peut aussi distinguer le mal de coulpe, c'est l'offense faite à Dieu qui m'a brouillé avec lui, du mal de peine, les conséquences de ces actes.
- *l'inclination au péché (fomes peccati)* : bien qu'il ne s'agisse pas du péché comme tel, mais de ce qui y conduit et en découle, cette inclination faite d'habitudes intérieures est très difficilement surmontable en cette vie. C'est la concupiscence du péché originel. Sa purification est douloureuse pour l'homme car elle implique l'abandon de nombreuses attitudes passées, que la mort contribue cependant à réaliser.
- *la peine temporelle due au péché* : étroitement liée à l'inclination au péché, elle se rattache pourtant aussi au désordre extérieur causé par les péchés personnels : la justice divine requiert le rétablissement de cet ordre (Cf. St Thomas, *Somme Théologique* III Suppl. [ST372, q. 71, a. 1.]).

11.2.3.2 L'intensité de la peine et de la joie au Purgatoire

La souffrance expérimentée au purgatoire dépasse en intensité toute forme de souffrance terrestre (Augustin, Isidore, St Thomas) et ce essentiellement à cause du retard de la vision béatifique, mais aussi de la peine du feu qui est ordonnée à la vision.

Cette souffrance n'appartient donc pas à l'ordre naturel et ne peut être comparée avec la souffrance expérimentée sur terre.

Cependant, il s'y adjoint la grande consolation de la confirmation dans la grâce et dans la charité. Les âmes du purgatoire ne peuvent pécher et elles ont la certitude de

leur béatitude future. Et, en un certain sens, leur joie et leur souffrance proviennent de la même source : la proximité de l'amour divin (Bernardin de Sienne, Newman, Catherine de Gênes, ...).

11.2.3.3 L'intensité et la durée au Purgatoire

La durée et l'intensité du purgatoire dépendent de la situation de chacun. Elles dépendent de la peine temporelle contractée par chacun mais également du degré de vision auquel chacun est destiné.

Selon St Thomas, il faut distinguer entre la gravité objective de la faute, à quoi correspond l'intensité de la purification, et la profondeur de l'enracinement de la faute dans la volonté, à quoi correspond la durée de la purification.

> **Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, Suppl., q. 70ter, a. 8, sol. 1]**
>
> La grandeur de la peine correspond proprement à la grandeur de la faute ; mais sa durée correspond à la profondeur de pénétration de celle-ci dans l'âme. Il peut donc arriver qu'au purgatoire certaines âmes souffrent moins vivement mais plus longtemps, ou inversement.
>
> source : `http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/7supplementreginald.htm#_Toc130064338`

L'Église a toujours affirmé la dimension temporaire mais bien réelle de la durée du purgatoire : il y existe un temps non pas continu, mais plutôt assimilable à la structure de l'éternité, à savoir une succession constante, appelée *aevum* ou éviternité.

Parlons de cette éviternité et de la notion de durée au ciel. Seul Dieu est éternel. Quand on parle d'éternité, la plupart des gens comprennent une ligne chronologique sans fin ni début. En théologie, l'éternité n'est pas un temps infini. Elle n'est pas situable dans le temps. Boèce de Dacie donne la définition suivante : "éternité c'est la possession tout ensemble et en même temps de toutes les qualités d'une vie parfaite". Pour St Thomas, à la suite d'Aristote, le temps est une mesure du mouvement : *temps misura motus*. Ici cette éviternité mesure un mouvement métaphysique, à l'image de la graine de chêne vers le chêne, l'accomplissement d'un être.

Que l'âme rentre dans l'éviternité, *aevum*, n'est pas un dogme, mais c'est une doctrine. On dit que les anges vivent dans l'éviternité. Cette éviternité vient mesurer, non pas le passage de la puissance à l'acte, mais des évènements spirituels qui arrivent à l'âme. Par exemple l'ange est fixé, il ne grandit pas comme le chêne grandit. Mais, cependant, il y a bien des évènements qui lui arrivent. Gabriel va faire l'annonce à Marie, il reçoit une mission, etc. Les anges reçoivent donc des évènements spirituels. On parle aussi de temps mémoire.

En ce qui concerne cette durée du purgatoire, il est impossible de se l'imaginer, mais on peut affirmer qu'elle est définie en fonction de la vie et des dispositions personnelles de chacun, des suffrages offerts et appliqués à chacun, et, enfin, de la miséricorde divine à l'égard de chacun.

Rappelons qu'au purgatoire, on ne purifie pas le péché en général, mais des péchés particuliers.

11.2.3.4 Purgatoire et Parousie

Il est certain qu'après la parousie, le purgatoire n'existera plus (cf. Matthieu 25, 46).

Matthieu 25, 46 [AELF] [grec]

[46] Et ils s'en iront, ceux-ci au châtiment éternel, et les justes, à la vie éternelle.

Au moment de la parousie, le purgatoire serait caractérisé par une brièveté spéciale due (cf. St Thomas, *Somme Théologique* III Suppl. [ST372, q. 74, a. 8, ad. 5]) à la purification réalisée dans les destructions et persécutions finales, à la purification volontaire ou encore au caractère effrayant des derniers évènements.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, Suppl., q. 74, a. 8, sol. 5]

Il y a trois raisons pour lesquelles les hommes que le feu trouvera vivants pourront être purifiés en un instant :

(1) Les terreurs et les persécutions des derniers temps auront effacé déjà en grande partie leurs souillures.

(2) Ils subiront leur peine volontairement et en ce monde où la douleur acceptée est beaucoup plus efficace que les châtiments d'outre-tombe ; comme St Augustin le dit des martyrs, chez qui "le tranchant de leurs supplices a enlevé ce qu'il y avait à émonder".

(3) Enfin, ce feu gagnera en intensité ce qu'il perdra en durée.

Ad quintum dicendum quod tres sunt causae quare subito illi qui vivi reperientur purgari poterunt. Una est quia in eis pauca purganda inveniuntur :

(1) cum terroribus et persecutionibus praecedentibus fuerint purgati. –

(2) Secunda causa est quia et vivi et voluntarii poenam sustinebunt. Poena autem in hac vita voluntarie suscepta multo plus purgat quam poena post mortem inflicta : sicut patet in martyribus quod, si quid purgandum in eis invenitur, passionis falce tollitur, *ut Augustinus dicit ; cum tamen poena martyrii brevis fuit in comparatione ad poenam quae in purgatorio sustinetur. –*

(3) Tertia est quia calor ille recuperabit in intensione quantum amittet in temporis abbreviatione.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/7supplementreginald.htm#_Toc130064371

[b] https://archive.org/details/operaomniaiussui12thom/page/168

11.2.4 Le Purgatoire dans le Concile Vatican II et la prière de l'Église pérégrine

11.2.4.1 L'unité de l'Église selon le Concile Vatican II

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §49]

« Ainsi donc en attendant que le Seigneur soit venu dans sa majesté, accompagné de tous les anges (cf. Matthieu 25, 31) (L'autre texte central (cf. 1 Corinthiens 3, 1–15) mais débattu, quant au feu, n'est par contre pas évoqué.) et que, la mort détruite, tout lui ait été soumis (cf. 1 Corinthiens 15, 26–27), les uns parmi ses disciples continuent sur terre leur pèlerinage ; d'autres, ayant achevé leur vie, se purifient encore ; d'autres enfin sont dans la gloire contemplant "dans la pleine lumière, tel qu'il est, le Dieu en trois Personnes" [...] ».

source : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §50]

« L'Église en ses membres qui cheminent sur la terre a entouré de beaucoup de piété la mémoire des défunts dès les premiers temps du christianisme en offrant aussi pour eux ses suffrages, car "la pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés, est une pensée sainte et pieuse" (cf. 2 Maccabées 12, 45). »

source : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §51]

« Cette foi vénérable de nos pères en la communion de vie qui existe avec nos frères déjà en possession de la gloire céleste, ou en voie de purification après leur mort, le saint Concile la recueille avec grande piété ; il propose à nouveau les décrets des saints Conciles : le concile de Nicée II, [le] concile de Florence, [et le] concile de Trente. »

source : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

11.2.4.2 Le magistère récent

L'Église a récemment réinsisté sur la différence entre Purgatoire et Enfer :

Congrégation pour la doctrine de la Foi, Quelques questions sur l'eschatologie, n°7. [Con]

« L'Église (...) croit qu'une peine attend pour toujours le pécheur qui sera privé de la vue de Dieu, et à la répercussion de cette peine dans tout son être. Elle croit enfin pour les élus à une éventuelle purification préalable à la vision de Dieu, tout à fait étrangère cependant à la peine des damnés. C'est ce que l'Église entend lorsqu'elle parle d'enfer et de purgatoire. »

source : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_fr.html

CEC [CEC92, §1031]

1031 « L'Église appelle Purgatoire cette purification finale des élus qui est tout à fait distincte du châtiment des damnés. L'Église a formulé la doctrine de la foi relative au Purgatoire surtout aux Conciles de Florence (cf. Dz 1304[a]) et de Trente (cf. Dz 1820[b] 1580). La tradition de l'Église, faisant référence à certains textes de l'Écriture (par exemple 1 Corinthiens 3, 15 ; 1 Pierre 1, 7), parle d'un feu purificateur : pour ce qui est de certaines fautes légères, il faut croire qu'il existe avant le jugement un feu purificateur [...] »

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P2I.HTM

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1h.htm#c0j
[b] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1n.htm#dg1

Conférence Épiscopale italienne – *Signore da chi andremo ?* [CEI81]

« La peine du purgatoire diffère de celle de l'enfer en ce sens que sa purifi-

cation ne peut être autre chose qu'une œuvre d'amour de la part de Dieu et de la part de l'homme, comme une œuvre de dilatation du cœur en vue d'accueillir le don d'amour divin . »

11.2.4.3 La prière des fidèles pour les âmes du Purgatoire

Les âmes du purgatoire font partie du corps de l'Église. Il nous est donc possible de prier pour les âmes du purgatoire : c'est un dogme ! Mais, est-ce que les âmes du purgatoire prient pour nous ? Pouvons-nous aussi les prier, comme on prie les saints ? Ce n'est pas clair.

Pourquoi peut-on prier les saints ? Ces derniers contemplent Dieu et, dans l'essence divine, ils voient nos demandes. Ce n'est pas le cas des âmes du purgatoire.

Cependant, le CEC affirme que lorsque nous prions pour les âmes du purgatoire cela rend efficace leur intercession pour nous. C'est la communion de l'Église du ciel et de la terre.

11.2.4.4 L'intercession des défunts pour l'Église *in terris*

Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II [LG64, §49]

« [...] Tous ceux qui sont du Christ et possèdent son Esprit, constituent une seule Église et se tiennent mutuellement comme un tout dans le Christ (cf. Éphésiens 4, 16). Donc, l'union de ceux qui sont encore en chemin, avec leurs frères qui se sont endormis dans la paix du Christ, n'est nullement interrompue ; au contraire, selon la foi constante de l'Église, cette union est renforcée par l'échange des biens spirituels. [...] »

source : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

CEC [CEC92, §958]

958 La communion avec les défunts. " Reconnaissant dès l'abord cette communion qui existe à l'intérieur de tout le corps mystique de Jésus-Christ, l'Église en ses membres qui cheminent sur terre a entouré de beaucoup de piété la mémoire des défunts dès les premiers temps du christianisme en offrant aussi pour eux ses suffrages ; car 'la pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés, est une pensée sainte et pieuse' (cf. 2 Maccabées 12, 45) " (LG[a] 50). Notre prière pour eux peut non seulement les aider mais aussi rendre efficace leur intercession en notre faveur.

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P25.HTM

[a] https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

Encyclique *Spe Salvi* – Benoît XVI [b1607, §45-48]

45. Cette idée vétéro-juive de la condition intermédiaire inclut l'idée que les âmes ne se trouvent pas simplement dans une sorte de détention provisoire, mais subissent déjà une punition, comme le montre la parabole du riche bon vivant, ou au contraire jouissent déjà de formes provisoires de béatitude. Et enfin il y a aussi l'idée que, dans cet état, sont possibles des purifications et des guérisons qui rendent l'âme mûre pour la communion avec Dieu. L'Église primitive a repris ces conceptions, à partir desquelles ensuite, dans l'Église occidentale, s'est développée petit à petit la doctrine du purgatoire. Nous n'avons pas besoin de faire ici un examen des chemins historiques compliqués de ce développement ; demandons-nous seulement de quoi il s'agit réellement. Avec la mort, le choix de vie fait par l'homme devient définitif – sa vie est devant le Juge. Son choix, qui au cours de toute sa vie a pris forme, peut avoir diverses caractéristiques. Il peut y avoir des personnes qui ont détruit totalement en elles le désir de la vérité et la disponibilité à l'amour. Des personnes en qui tout est devenu mensonge ; des personnes qui ont vécu pour la haine et qui en elles-mêmes ont piétiné l'amour. C'est une perspective terrible, mais certains personnages de notre histoire laissent entrevoir de façon effroyable des profils de ce genre. Dans de semblables individus, il n'y aurait plus rien de remédiable et la destruction du bien serait irrévocable : c'est cela qu'on indique par le mot « enfer ».[a] D'autre part, il peut y avoir des personnes très pures, qui se sont laissées entièrement pénétrer par Dieu et qui, par conséquent, sont totalement ouvertes au prochain – personnes dont la communion avec Dieu oriente dès maintenant l'être tout entier et dont le fait d'aller vers Dieu conduit seulement à l'accomplissement de ce qu'elles sont désormais.[b]

46. Selon nos expériences, cependant, ni un cas ni l'autre ne sont la normalité dans l'existence humaine. Chez la plupart des hommes – comme nous pouvons le penser – demeure présente au plus profond de leur être une ultime ouverture intérieure pour la vérité, pour l'amour, pour Dieu. Mais, dans les choix concrets de vie, elle est recouverte depuis toujours de nouveaux compromis avec le mal – beaucoup de saleté recouvre la pureté, dont cependant la soif demeure et qui, malgré cela, émerge toujours de nouveau de toute la bassesse et demeure présente dans l'âme. Qu'advient-il de tels individus lorsqu'ils comparaissent devant le juge ? Toutes les choses sales qu'ils ont accumulées dans leur vie deviendront-elles d'un coup insignifiantes ? Ou qu'arrivera-t-il d'autre ? Dans la Première lettre aux Corinthiens, saint Paul nous donne une idée de l'impact différent du

jugement de Dieu sur l'homme selon son état. Il le fait avec des images qui veulent en quelque sorte exprimer l'invisible, sans que nous puissions transformer ces images en concepts – simplement parce que nous ne pouvons pas jeter un regard dans le monde d'au-delà de la mort et parce que nous n'en avons aucune expérience. Paul dit avant tout de l'expérience chrétienne qu'elle est construite sur un fondement commun : Jésus Christ. Ce fondement résiste. Si nous sommes demeurés fermes sur ce fondement et que nous avons construit sur lui notre vie, nous savons que ce fondement ne peut plus être enlevé, pas même dans la mort. Puis Paul continue : « On peut poursuivre la construction avec de l'or, de l'argent ou de la belle pierre, avec du bois, de l'herbe ou du chaume, mais l'ouvrage de chacun sera mis en pleine lumière au jour du jugement. Car cette révélation se fera par le feu, et c'est le feu qui permettra d'apprécier la qualité de l'ouvrage de chacun. Si l'ouvrage construit par quelqu'un résiste, celui-là recevra un salaire ; s'il est détruit par le feu, il perdra son salaire. Et lui-même sera sauvé, mais comme s'il était passé à travers un feu » (cf. 1 Corinthiens 3, 12–15). Dans ce texte, en tout cas, il devient évident que le sauvetage des hommes peut avoir des formes diverses ; que certaines choses édifiées peuvent brûler totalement ; que pour se sauver il faut traverser soi-même le « feu » afin de devenir définitivement capable de Dieu et de pouvoir prendre place à la table du banquet nuptial éternel.

47. Certains théologiens récents sont de l'avis que le feu qui brûle et en même temps sauve est le Christ lui-même, le Juge et Sauveur. La rencontre avec Lui est l'acte décisif du Jugement. Devant son regard s'évanouit toute fausseté. C'est la rencontre avec Lui qui, en nous brûlant, nous transforme et nous libère pour nous faire devenir vraiment nous-mêmes. Les choses édifiées durant la vie peuvent alors se révéler paille sèche, vantardise vide et s'écrouler. Mais dans la souffrance de cette rencontre, où l'impur et le malsain de notre être nous apparaissent évidents, se trouve le salut. Le regard du Christ, le battement de son cœur nous guérissent grâce à une transformation assurément douloureuse, comme « par le feu ». Cependant, c'est une heureuse souffrance, dans laquelle le saint pouvoir de son amour nous pénètre comme une flamme, nous permettant à la fin d'être totalement nous-mêmes et par là totalement de Dieu. Ainsi se rend évidente aussi la compénétration de la justice et de la grâce : notre façon de vivre n'est pas insignifiante, mais notre saleté ne nous tache pas éternellement, si du moins nous sommes demeurés tendus vers le Christ, vers la vérité et vers l'amour. En fin de compte, cette saleté a déjà été brûlée dans la Passion du Christ. Au moment du Jugement, nous expérimentons et nous accueillons cette domination de son amour sur tout le mal dans le monde et en nous. La souffrance de l'amour devient notre salut et notre joie. Il est clair que la « durée » de cette brûlure qui transforme, nous ne pouvons la calculer avec les mesures chronométriques de ce monde. Le « moment » transformant de cette rencontre échappe au chronométrage terrestre – c'est le temps du

cœur, le temps du « passage » à la communion avec Dieu dans le Corps du Christ.[c] Le Jugement de Dieu est espérance, aussi bien parce qu'il est justice que parce qu'il est grâce. S'il était seulement grâce qui rend insignifiant tout ce qui est terrestre, Dieu resterait pour nous un débiteur de la réponse à la question concernant la justice – question décisive pour nous face à l'histoire et face à Dieu lui-même. S'il était pure justice, il ne pourrait être à la fin pour nous tous qu'un motif de peur. L'incarnation de Dieu dans le Christ a tellement lié l'une à l'autre – justice et grâce – que la justice est établie avec fermeté : nous attendons tous notre salut « dans la crainte de Dieu et en tremblant » (cf. Philippiens 2, 12). Malgré cela, la grâce nous permet à tous d'espérer et d'aller pleins de confiance à la rencontre du Juge que nous connaissons comme notre « avocat » (*parakletos*) (cf. 1 Jean 2, 1).

48. Un motif doit encore être mentionné ici, parce qu'il est important pour la pratique de l'espérance chrétienne. Dans le judaïsme ancien, il existe aussi l'idée qu'on peut venir en aide aux défunts dans leur condition intermédiaire par la prière (cf. par exemple (cf. 2 Maccabées 12, 38–45) : 1er s. av. JC). La pratique correspondante a été adoptée très spontanément par les chrétiens et elle est commune à l'Église orientale et occidentale. L'Orient ignore la souffrance purificatrice et expiatrice des âmes dans « l'au-delà », mais il connaît divers degrés de béatitude ou aussi de souffrance dans la condition intermédiaire. Cependant, grâce à l'Eucharistie, à la prière et à l'aumône, « repos et fraîcheur » peuvent être donnés aux âmes des défunts. Que l'amour puisse parvenir jusqu'à l'au-delà, que soit possible un mutuel donner et recevoir, dans lequel les uns et les autres demeurent unis par des liens d'affection au-delà des limites de la mort – cela a été une conviction fondamentale de la chrétienté à travers tous les siècles et reste aussi aujourd'hui une expérience réconfortante. Qui n'éprouverait le besoin de faire parvenir à ses proches déjà partis pour l'au-delà un signe de bonté, de gratitude ou encore de demande de pardon ? À présent on pourrait enfin se demander : si le « purgatoire » consiste simplement à être purifié par le feu dans la rencontre avec le Seigneur, Juge et Sauveur, comment alors une tierce personne peut-elle intervenir, même si elle est particulièrement proche de l'autre ? Quand nous posons une telle question, nous devrions nous rendre compte qu'aucun homme n'est une monade fermée sur elle-même. Nos existences sont en profonde communion entre elles, elles sont reliées l'une à l'autre au moyen de multiples interactions. Nul ne vit seul. Nul ne pèche seul. Nul n'est sauvé seul. Continuellement la vie des autres entre dans ma vie : en ce que je pense, je dis, je fais, je réalise. Et vice-versa, ma vie entre dans celle des autres : dans le mal comme dans le bien. Ainsi mon intercession pour quelqu'un n'est pas du tout quelque chose qui lui est étranger, extérieur, pas même après la mort. Dans l'inter-relation de l'être, le remerciement que je lui adresse, ma prière pour lui peuvent signifier une petite étape de sa purification. Et avec cela il n'y a pas besoin de convertir le temps terrestre en temps de Dieu : dans la communion des âmes le

simple temps terrestre est dépassé. Il n'est jamais trop tard pour toucher le cœur de l'autre et ce n'est jamais inutile. Ainsi s'éclaire ultérieurement un élément important du concept chrétien d'espérance. Notre espérance est toujours essentiellement aussi espérance pour les autres ; c'est seulement ainsi qu'elle est vraiment espérance pour moi.[d] En tant que chrétiens nous ne devrions jamais nous demander seulement : comment puis-je me sauver moi-même ? Nous devrions aussi nous demander : que puis-je faire pour que les autres soient sauvés et que surgisse aussi pour les autres l'étoile de l'espérance ? Alors j'aurai fait le maximum pour mon salut personnel.

source : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html

[a]Cf. CEC 1033-1037.
[b]Cf. CEC 1023-1029.
[c]CEC 1030-1032
[d]CEC 1032

Pour conclure sur le purgatoire, les seules personnes ressuscitées sont la Vierge Marie et le Christ. Les autres sont les âmes sans leur corps. Ce n'est pas le dessein anthropologique de Dieu pour l'humanité, mais ce n'est que pour un temps.

11.3 L'enfer

Aujourd'hui, en Occident, selon des sondages qui datent d'il y a une dizaine d'années, on ne craint pas plus l'enfer qu'on ne désire la vie éternelle. Mais ces dernières années, le thème semble réapparaître dans la musique, par exemple le rap. Est-ce que la société est devenue plus dure, plus violente ? Pour beaucoup, en tout cas, cela ne semble plus devenir une préoccupation.

Dans cette partie, nous regarderons d'abord ce qu'en dit l'Écriture et la tradition. Ensuite nous verrons certaines difficultés et des tentatives de réponses ou de résolutions théologiques. Enfin nous essaierons de comprendre de ce que sont la damnation et la peine du sens.

11.3.1 L'Écriture et la tradition

11.3.1.1 Ancien Testament

Dès l'Ancien Testament, le Dieu de l'alliance propose à l'homme un choix :

Deutéronome 30, 19 [AELF] [hébreu]

19 Je prends aujourd'hui à témoin contre vous le ciel et la terre : je mets devant toi la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction. Choisis donc la vie, pour que vous viviez, toi et ta descendance,

La mort prend d'abord la forme d'un châtiment terrestre. Mais il y a un scandale. Parfois les méchants vivent dans le bonheur terrestre et le juste dans le malheur. Peu

à peu se fait jour une notion de jugement, de justice dans l'au-delà :

Daniel 12, 2 [AELF] [hébreu]

02 Beaucoup de gens qui dormaient dans la poussière de la terre s'éveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour la honte et la déchéance éternelles.

Isaïe 66, 14–16 ; 24 [AELF] [hébreu]

14 [...] Le Seigneur fera connaître sa puissance à ses serviteurs, il sera indigné par ses ennemis.
15 Car voici que le Seigneur arrive dans le feu, avec ses chars pareils à un ouragan, pour assouvir l'ardeur de sa colère, exécuter ses menaces par les flammes du feu.
16 Car le Seigneur vient juger par le feu, juger par son épée tout être de chair : nombreuses sont les victimes du Seigneur.
[...]
24 Et au-dehors, on verra les dépouilles des hommes qui se sont révoltés contre moi : leur vermine ne mourra pas, leur feu ne s'éteindra pas : ils n'inspireront que répulsion à tout être de chair.

Dans d'autres traductions, le mot "leur vermine" est traduit par "leur ver". Ici ver fait souvent référence à la conscience de chacun.

11.3.1.2 Nouveau Testament

Dans le Nouveau Testament, paradoxalement, on retrouve cela aussi de manière forte :

Matthieu 3, 10 ; 12 [AELF] [grec]

10 Déjà la cognée se trouve à la racine des arbres : tout arbre qui ne produit pas de bons fruits va être coupé et jeté au feu.
[...]
12 Il tient dans sa main la pelle à vanner, il va nettoyer son aire à battre le blé, et il amassera son grain dans le grenier ; quant à la paille, il la brûlera au feu qui ne s'éteint pas. »

Paradoxalement donc, nul n'a davantage parlé de la géhenne et du feu de l'enfer que Jésus lui-même, alors qu'il venait annoncer la bonne nouvelle du salut.

On retrouve beaucoup ce thème chez Matthieu. « Je ne vous connais pas » (cf. Matthieu 25, 12), répond l'époux aux vierges folles une fois la porte refermée. Le

Christ évoque à de nombreuses reprises le danger pour l'homme de se perdre : « Entrez par la porte étroite. Large, en effet, et spacieux est le chemin qui mène à la perdition, et il en est beaucoup qui s'y engagent » (cf. Matthieu 7, 13). Sinon, ils risquent de ne pas entrer ou d'être jetés dehors (salle des noces), dans les ténèbres extérieures (cf. Matthieu 8, 12 ; 22, 12 ; 25, 30).

Matthieu 25, 12 [AELF] [grec]

12 Il leur répondit : "Amen, je vous le dis : je ne vous connais pas."

Matthieu 7, 13 [AELF] [grec]

13 « Entrez par la porte étroite. Elle est grande, la porte, il est large, le chemin qui conduit à la perdition ; et ils sont nombreux, ceux qui s'y engagent.

Matthieu 8, 12 ; 22, 13 ; 25, 30 sur les pleurs et les grincements de dents [AELF] [grec]

8 :12 mais les fils du Royaume seront jetés dans les ténèbres du dehors ; là, il y aura des pleurs et des grincements de dents. »
22 :13 Alors le roi dit aux serviteurs : "Jetez-le, pieds et poings liés, dans les ténèbres du dehors ; là, il y aura des pleurs et des grincements de dents."
25 :30 Quant à ce serviteur bon à rien, jetez-le dans les ténèbres extérieures ; là, il y aura des pleurs et des grincements de dents !"

C'est là une « peine éternelle » opposée à la vie éternelle (cf. Matthieu 25). Une parabole suffira ici :

Matthieu 13, 47–50 [AELF] [grec]

47 Le royaume des Cieux est encore comparable à un filet que l'on jette dans la mer, et qui ramène toutes sortes de poissons.
48 Quand il est plein, on le tire sur le rivage, on s'assied, on ramasse dans des paniers ce qui est bon, et on rejette ce qui ne vaut rien.
49 Ainsi en sera-t-il à la fin du monde : les anges sortiront pour séparer les méchants du milieu des justes
50 et les jetteront dans la fournaise : là, il y aura des pleurs et des grincements de dents. »

Le lieu des réprouvés est présenté comme une fournaise avec *des pleurs et des*

grincements de dents. On retrouve aussi ce châtiment dans les épîtres de Paul ou dans l'Apocalypse.

2 Thessaloniciens 1, 9 [AELF] [grec]

09 Ceux-là subiront comme châtiment la ruine éternelle, loin de la face du Seigneur et de la gloire de sa force,

11.3.1.3 Tradition et magistère

À la suite de l'Écriture, la tradition et le magistère ont affirmé l'existence de l'enfer. Par exemple dans le Symbole de St Athanase

Symbole de St Athanase

(...)
À son avènement, tous les hommes doivent ressusciter avec leurs corps et ils rendront compte de leurs propres actions.
Et ceux qui auront fait le bien iront dans la vie éternelle ; ceux qui auront fait le mal, dans le feu éternel.

Le concile du Latran IV affirme, en réponse à l'hérésie Cathare, la foi en la résurrection de son propre corps et l'existence de l'enfer.

Canon *La foi catholique* du concile du Latran IV [lat15, Dz 800-801]
–

800 Nous croyons fermement et confessons avec simplicité qu'il y a un seul et unique vrai Dieu, éternel et immense, tout-puissant, immuable, qui ne peut être ni saisi ni dit, Père et Fils et Saint-Esprit, trois personnes, mais une seule essence, substance ou nature absolument simple. Le Père ne vient de personne, le Fils vient du seul Père et le Saint-Esprit également de l'un et de l'autre, toujours, sans commencement et sans fin. Le Père engendrant, le Fils naissant et le Saint-Esprit procédant, consubstantiels et semblablement égaux, également tout-puissants, également éternels. Unique principe de toutes choses, créateur de toutes les choses visibles et invisibles, spirituelles et corporelles, qui, par sa force toute-puissante, a tout ensemble créé de rien dès le commencement du temps l'une et l'autre créature, la spirituelle et la corporelle, c'est-à-dire les anges et le monde, puis la créature humaine faite à la fois d'esprit et de corps. En effet le diable et les autres démons ont été créés par Dieu bons par nature ; mais ce sont eux qui se sont rendus eux-mêmes mauvais. Quant à l'homme, c'est à

l'instigation du démon qu'il a péché. Cette sainte Trinité, indivise selon son essence commune et distincte selon les propriétés des personnes, a donné au genre humain la doctrine du salut par Moïse, par les saints prophètes et par ses autres serviteurs, selon une disposition des temps parfaitement ordonnée.

801 Enfin, le Fils unique de Dieu, Jésus Christ, incarné par une œuvre commune de toute la Trinité, conçu de Marie toujours Vierge par la coopération du Saint-Esprit, fait homme véritable composé d'une âme raisonnable et d'une chair humaine, une seule personne en deux natures, a montré plus manifestement la voie de la vie. Alors que, selon la divinité, il est immortel et incapable de souffrir, il s'est fait lui-même, selon l'humanité, capable de souffrir et mortel ; bien plus pour le salut du genre humain, il a souffert et est monté au ciel ; mais il est descendu en son âme et ressuscité en son corps et est monté en l'une et l'autre également ; il viendra à la fin des temps juger les vivants et les morts et rendre à chacun selon ses œuvres, aussi bien aux réprouvés qu'aux élus. Tous ressusciteront avec leur propre corps qu'ils ont maintenant, pour recevoir, selon ce qu'ils auront mérité en faisant le bien ou en faisant le mal, les uns un châtiment sans fin avec le diable, les autres une gloire éternelle avec le Christ.

source : [français][a] [latin][b]

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1c.htm#cow
[b] http://patristica.net/denzinger/enchiridion-symbolorum.html

Mais aussi plus récemment, comme dans le Credo de Paul VI, cité au-dessus, page 494. Le CEC précise la doctrine sur l'enfer aux numéros 1033 à 1037.

CEC [CEC92, §1033]

1033 Nous ne pouvons pas être unis à Dieu à moins de choisir librement de l'aimer. Mais nous ne pouvons pas aimer Dieu si nous péchons gravement contre Lui, contre notre prochain ou contre nous-mêmes : « Celui qui n'aime pas demeure dans la mort. Quiconque hait son frère est un homicide ; or vous savez qu'aucun homicide n'a la vie éternelle demeurant en lui » (cf. 1 Jean 3, 15). Notre Seigneur nous avertit que nous serons séparés de Lui si nous omettons de rencontrer les besoins graves des pauvres et des petits qui sont ses frères (cf. Matthieu 25, 31–46). Mourir en péché mortel sans s'en être repenti et sans accueillir l'amour miséricordieux de Dieu, signifie demeurer séparé de Lui pour toujours par notre propre choix libre. Et c'est cet état d'auto-exclusion définitive de la communion avec Dieu et avec les bienheureux qu'on désigne par le mot « enfer ».

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P2J.HTM

CEC [CEC92, §1034]

1034 : « Jésus parle souvent de la 'géhenne' du 'feu qui ne s'éteint pas' (cf. Matthieu 5, 22 ; 29 ; 13, 42 ; 50 ; Marc 9, 43–48), réservé à ceux qui refusent jusqu'à la fin de leur vie de croire et de se convertir, et où peuvent être perdus à la fois l'âme et le corps (cf. Matthieu 10, 28). Jésus annonce en termes graves qu'il 'enverra ses anges, qui ramasseront tous les fauteurs d'iniquité [...], et les jetteront dans la fournaise ardente' (cf. Matthieu 13, 41–42), et qu'il prononcera la condamnation : 'Allez loin de moi, maudits, dans le feu éternel !' (cf. Matthieu 25, 41). »

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P2J.HTM

CEC [CEC92, §1034]

1034 : « Jésus parle souvent de la 'géhenne' du 'feu qui ne s'éteint pas' (cf. Matthieu 5, 22 ; 29 ; 13, 42 ; 50 ; Marc 9, 43–48), réservé à ceux qui refusent jusqu'à la fin de leur vie de croire et de se convertir, et où peuvent être perdus à la fois l'âme et le corps (cf. Matthieu 10, 28). Jésus annonce en termes graves qu'il 'enverra ses anges, qui ramasseront tous les fauteurs d'iniquité [...], et les jetteront dans la fournaise ardente' (cf. Matthieu 13, 41–42), et qu'il prononcera la condamnation : 'Allez loin de moi, maudits, dans le feu éternel !' (cf. Matthieu 25, 41). »

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P2J.HTM

L'exégèse récente dit que la prédication de Jésus a une vision parénétique, de parénèse qui décrit une visée de style homélitique, pédagogique pour secouer les gens et les appeler à la conversion. Comme si Jésus, en parlant de l'enfer, disait "voici ce qui ne doit pas arriver". Cela a une visée sermonnaire. Mais la mise en garde est bien là, il y a une réalité du danger.

La tradition, le dogme et l'Église l'ont compris ainsi. Le CEC 1035 parle de l'existence de l'enfer et son éternité.

CEC [CEC92, §1035]

1035 « l'enseignement de l'Église affirme l'existence de l'enfer et son éternité. Les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel descendent immédiatement après la mort dans les enfers, où elles souffrent les peines de l'enfer, 'le feu éternel' (cf. Dz 76[a] ; 409[b] ; 411[c] ; 801[d] ; 858[e] ; 1002[f] ; 1351[g] ; 1575[h] ; SPF 12). La peine principale de l'enfer consiste en la séparation éternelle d'avec Dieu en qui seul l'homme peut avoir la vie et le bonheur pour lesquels il a été créé et auxquels il aspire. »

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P2J.HTM

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0s.htm#b1z
[b] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0z.htm#ceo
[c] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0z.htm#cew
[d] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1c.htm#cow
[e] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1e.htm#cqj
[f] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1f.htm#ctb
[g] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1h.htm#c1g
[h] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1k.htm#dah

Concluons ces affirmations sur l'existence de l'enfer par une citation de "La mort et l'au-delà" [rat05b], un grand ouvrage du XXe siècle sur l'eschatologie par J. Ratzinger.

Joseph Ratzinger – *La mort et l'au-delà* [rat05b, p. 223]

Inutile de pointiller : l'idée d'un châtiment éternel, manifestement élaborée dans le judaïsme pendant les derniers siècles qui ont précédé l'ère chrétienne, est solidement fondée tant sur l'enseignement de Jésus [...] que sur les écrits des apôtres [...]. Le dogme repose donc sur des bases solides quand il parle de l'existence de l'enfer et de l'éternité de ses châtiments

11.3.2 Difficultés et hypothèses

11.3.2.1 Difficultés majeures

La doctrine de l'enfer éternel se heurte à trois objections théologiques majeures. Ces objections naissent de l'intérieur de la foi théologique chrétienne, même si elles sont nécessairement influencées par le monde extérieur.

Contradiction apparente entre existence de l'enfer et la bonté de Dieu. Comment un Dieu qui n'est qu'amour pourrait infliger un châtiment éternel à des créatures qu'il a voulues par amour et rachetées par le sang de son Fils ? Comment un Dieu Amour peut-il abandonner quelqu'un à une souffrance vertigineuse ?

Comment concilier l'existence d'un enfer avec la primauté de la grâce de Dieu ? La grâce c'est Dieu qui agit dans les âmes. Or Dieu est tout-puissant. Comment donc penser un échec de la grâce ? Comment penser un Dieu tout-puissant qui vient toucher une âme et échoue ?

Pour nous catholiques c'est une question redoutable car la grâce va de pair avec la liberté. Pour Calvin et, en partie, pour Luther, il y a une prédestination absolue. Certains sont prédestinés au ciel et d'autres à l'enfer. Pour les catholiques, c'est impensable. Dieu est bien sûr prescient. Il sait ce qu'on va faire. Mais ce n'est pas une prédestination. Pour Calvin, nous n'avons aucun compte à lui demander. L'enfer est là pour exalter la puissance de Dieu. Pour nous, la liberté réelle n'enlève rien à Dieu. Dieu ne prédestine personne à l'enfer, c'est un dogme catholique.

L'enfer est absurde. L'enfer semble absurde. Il signe l'échec du projet de Dieu dans l'éternité. Comment admettre qu'au terme de l'histoire, où Dieu est tout en tous (1Co 15 :28), il y a une poche de haine, une sorte de poubelle de l'histoire ? Est-ce que ce point de vue n'aboutit pas à un nouveau manichéisme ?

1 Corinthiens 15, 28 [AELF] [grec]

[28] Et, quand tout sera mis sous le pouvoir du Fils, lui-même se mettra alors sous le pouvoir du Père qui lui aura tout soumis, et ainsi, Dieu sera tout en tous.

11.3.2.2 Tentatives de solutions théologiques

Dans l'Écriture, dans la lettre de St Paul à Timothée, on peut lire :

1 Timothée 2, 4 [AELF] [grec]

[04] car il veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la pleine connaissance de la vérité.

La volonté de Dieu est donc que tous les hommes soient sauvés. En théologie, on distingue la volonté antécédente et la volonté conséquente. Dans sa volonté antécédente, Dieu, avant la création, veut que tous les hommes soient sauvés. Dans sa volonté conséquente, conséquente à la liberté de l'homme, il veut laisser l'homme libre.

Regardons trois tentatives, non retenues, de solutions théologiques aux questions soulevées par cet enfer.

Néantisation. Une première solution, rejetée par l'Église, est de considérer que les damnés sont purement et simplement anéantis : ils sont néantisés.

La néantisation en philosophie, c'est pour un être de ne plus être. Dieu néantiserait les personnes damnées. Elles n'existeraient plus. Ce n'est pas admis par le christianisme pour qui l'homme a une âme éternelle.

Universalité du salut et apocatastase. Une deuxième solution consiste en l'orientation de fait ou de droit vers l'universalité du salut : tous les hommes sont sauvés. Cette théorie peut être tenable dans l'espérance, puisque Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. Hans-Urs von Balthasar parle d'une possibilité réelle. Dans ce cas, il faut considérer qu'il y a en enfer au moins les anges déchus qui ont exercé leur liberté pour toujours.

Ou alors, il faut considérer que Dieu a converti de force la liberté humaine pour qu'elle suive la volonté de Dieu. Mais c'est alors en violation avec l'anthropologie chrétienne.

Dans certaines apparitions, comme celles à Fatima, Marie montre l'enfer. Ces voyants témoignent de la présence effective de personnes en enfer. Dieu peut-il les en faire sortir ? Mais il ne le fait pas car elles ne veulent pas. On dit parfois qu'"en enfer, il n'y a que des volontaires". Pour C.S. Lewis, "L'enfer est fermé de l'intérieur".

Un enfer *chirurgical.* Enfin, une troisième proposition erronée consiste à voir l'enfer de façon chirurgicale. Dieu détruirait le pécheur en moi et sauverait l'homme juste en moi. Cette doctrine est aussi rejetée par l'Église pour impossibilité anthropologique.

11.3.3 Damnation éternelle

Qu'est-ce que cette damnation éternelle ? Comment l'Église a-t-elle pu répondre à ces questionnements ?

11.3.3.1 Théologie du péché pour approcher le mystère de l'enfer

L'appel au bonheur Dieu nous a créés pour que nous puissions jouir du bonheur infini. Nous verrons ce qu'est ce bonheur dans la section suivante sur la vision béatifique. Ce bonheur consiste essentiellement en une union intime de tout notre être avec Dieu, une communion intime. Que signifie cela ? Qu'y a-t-il de plus intime en nous ? D'une part, l'intelligence, c'est à dire notre connaissance du vrai, et, d'autre part, notre volonté, volonté à faire le bien, à aimer. Au ciel, nous verrons Dieu. Nous sommes donc faits pour nous réjouir dans la vérité. La vérité vous rendra libres dit Jésus (cf. Jean 8, 32). Quand l'intelligence a trouvé son objet, qui est la vérité, alors la **liberté ne consiste pas à être indéterminé mais à s'enraciner dans le bon choix**.

En théologie morale, on parle de la différence entre la liberté quantitative – la capacité à faire différentes choses, à avoir plusieurs choix – et la liberté qualitative, qui est la capacité intérieure à faire le bien et à rejeter le mal. Quand Jésus nous affirme que la vérité nous rendra libres, il s'agit de la vérité au sens qualitatif.

Un mauvais objectif. L'enfer, c'est l'inverse : la personne est fixée non pas en Dieu, mais en autre chose. Non pas que Dieu l'y ait fixé, car elle était destinée à rejoindre Dieu. Mais si cette personne entre dans l'éternité en refusant Dieu, elle y sera fixée sans Dieu.

Le corollaire de l'accomplissement de soi, c'est le risque d'être définitivement fixé sur le mauvais but.

> **Charles Journet – *Le mal, Essai théologique* [Jou61, p. 201-233 : « le mystère de l'enfer »]**
>
> « Les richesses du ciel sont anticipées dans celles de la grâce ; les privations de l'enfer sont anticipées dans celles du péché mortel. Qui comprendrait le

mystère du péché mortel aurait compris le mystère de l'enfer qui l'éternise . »

L'âme doit désirer cette éternisation. On ne peut pas indéfiniment avancer en disant : "Je ne veux pas arriver au port de l'éternité". Personne ne fait un voyage sans vouloir arriver au terme du voyage. Cette entrée dans l'éternité se fait donc dans l'état dans lequel nous sommes trouvés.

Péché mortel. Le péché mortel est un acte libre dans lequel je fixe ma volonté non pas dans le créateur, mais dans la créature et en général en soi-même. Pour St Augustin, le péché mortel est un amour de soi au mépris de Dieu. Quand la volonté est fixée en elle-même, dans ce choix qui n'est pas Dieu, elle s'est absolutisée, elle s'est coupée de Dieu.

Dieu veut la rejoindre, par exemple par le sacrement du pardon. L'âme ne peut revenir à Dieu que par la volonté de Dieu. Le péché mortel n'est ainsi réparable que par Dieu.

Tant qu'on est sur terre, la foi peut nous sauver. Par exemple un criminel qui s'est coupé de Dieu, peut, tant qu'il est sur terre, avec la foi et l'espérance, adhérer à Dieu. Mais, une fois que l'on est entré dans l'éternité, cette volonté est entièrement fixée.

11.3.3.2 La volonté fixée définitivement

Comment admettre que la volonté soit fixée définitivement ? Il faut bien que la volonté entre dans l'éternité. S'il n'y a pas d'éternité, il n'y a pas de but ou de port. Cette entrée dans l'éternité "éternise".

Évidemment, dans le dessein de Dieu, c'est pour que notre volonté choisisse librement la vérité. Pour reprendre l'image du fer forgé utilisée au début de ce chapitre, on ne veut pas travailler le fer éternellement, mais, à un moment, on le fixe. La différence ici c'est qu'il s'agit d'une volonté. Le fer n'a pas de volonté libre.

Dieu ne cherche pas à nous piéger. Mais cette éternité est un peu le milieu de précipitation spirituelle de l'homme, si on cherche à faire une métaphore chimique. Quelle précipitation veut-il ? Il souhaite la rencontre entre l'amour de Dieu et l'amour de l'homme. Ainsi, Dieu n'est pas caché derrière un buisson pour nous piéger, mais plutôt il va tout faire pour que la personne puisse rentrer dans l'éternité.

Une autre comparaison : le damné est un boudeur invétéré. Il est une sorte de récidiviste sans fin – la comparaison n'est pas juste, mais ça donne une idée. Chez le récidiviste, il y a toujours une chance de s'arrêter, ici ce n'est pas le cas.

L'intelligence sait, mais, par orgueil, elle se fixe hors de la vérité. On cherche l'amour ailleurs. La volonté de celui qui meurt en état de péché mortel est fixée dans le mal. La mort éternise son choix. Il repousse Dieu pour l'éternité, se fixant dans son monde illusoire. Il a fixé sa finalité en lui-même et sa finalité n'est pas la bonne. Il veut trouver en lui-même la source de la béatitude et ne la trouve pas, ne la trouvera jamais.

11.3.3.3 La damnation : volonté de Dieu ?

On peut ensuite se poser la question de l'articulation entre damnation et volonté de Dieu. Une fois que la personne est damnée, est-ce que Dieu veut la damnation du damné ?

Non ! Dieu est Amour. Mais Dieu refuse au damné ce que le damné lui-même ne veut absolument pas : la vision de Dieu. Il ne veut pas le cadeau, donc Dieu ne le donne pas. La damnation est une auto-exclusion.

St Irénée écrit sur l'Antéchrist et sur le juste jugement de Dieu contre Satan et tous ceux qui participent à son apostasie.

Irénée de Lyon – *Contre les hérésies* [ire84, Livre V, chap. 27] – Le juste jugement de Dieu contre Satan et tous ceux qui participent à son apostasie.

« A tous ceux qui se séparent volontairement de lui, [Dieu] inflige la séparation qu'eux-mêmes ont choisie. Or la séparation de Dieu, c'est la mort ; la séparation de la lumière, ce sont les ténèbres ; la séparation de Dieu, c'est la perte de tous les biens venant de lui. Ceux donc qui, par leur apostasie, ont perdu ce que nous venons de dire, étant privés de tous les biens, sont plongés dans tous les châtiments : non que Dieu prenne les devants pour les châtier, mais le châtiment les suit par là même qu'ils sont privés de tous les biens »

source : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/c3m.htm#tv

Plus récemment, Jean-Paul II parlait lors d'une audience de "l'enfer comme refus définitif de Dieu".

Audience générale du pape Jean-Paul II le Mercredi 28 juillet 1999 [jp299]

« La 'damnation' ne doit donc pas être attribuée à l'initiative de Dieu, car dans son amour miséricordieux, il ne peut vouloir que le salut des êtres qu'il a créés. En réalité, c'est la créature qui se ferme à son amour. La 'damnation' consiste précisément dans l'éloignement définitif de Dieu librement choisi par l'homme et confirmé à travers la mort qui scelle pour toujours ce choix. La sentence de Dieu ratifie cet état . »

source : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_28071999.html

Dieu prend acte de la volonté du pécheur. On dit qu'il le réprouve, au sens où il cesse de lui proposer sa grâce dans la mesure où le damné la refusera pour l'éternité.

C'est la peine du dam, qui est séparation définitive de Dieu et privation de la vision béatifique. Privation, parce que tout homme est concrètement appelé à la vie éternelle et ne peut être heureux autrement. C'est elle qui définit essentiellement l'enfer.

Joseph Ratzinger – *Sixième conférence de Carême à Notre-Dame* **[rat01]**

–

Là où Dieu n'est pas, c'est là que l'enfer surgit, et l'enfer persiste simplement de par l'absence de Dieu.

source : https://dioceseparis.fr/le-8-avril-2001-mgr-ratzinger-a.html

Jésus dit « maudits, allez-vous en au feu éternel » (cf. Matthieu 25, 41). Il ne veut pas la damnation, il entérine par sa sentence ce que veut le damné : sa volonté est fixée dans l'erreur.

11.3.3.4 Graves difficultés théologiques posées par la damnation

Nous avons dit que la peine du damné consiste à ne pas voir Dieu. C'est une grande peine car, par son intelligence, le damné sait que sa joie était là, en Dieu.

On peut se demander pourquoi une éternité de peine. N'est-ce pas disproportionné ? Dieu est miséricorde et l'homme a posé un acte humain de péché. En soi, un acte humain n'est pas un acte infini. La peine infinie pour un acte fini semble disproportionné. Mais celui qui est offensé est infini. De plus, le damné se prive de la joie infinie.

Il ne faut pas penser l'infinité de la peine de l'enfer comme une absence de la miséricorde de Dieu, mais comme une fixation de la volonté du damné. Le damné n'est donc pas damné en face, ou à cause de la grandeur de l'être offensé : mais parce qu'il est fixé. Sur terre, le pécheur peut commettre un péché mortel, ce qui est extrêmement grave. Pourtant Dieu le pardonne. Ce qui condamne donc éternellement le damné c'est bien la fixation de sa volonté.

Dieu pardonne 70 fois 7 fois, sauf le péché contre l'esprit. Qu'est-ce que ce péché contre l'esprit ? C'est précisément cela, refuser par la volonté que Dieu soit sa propre finalité.

11.3.4 La peine du sens

La révolte de l'homme contre Dieu entraîne la révolte de la création contre l'homme, aussi bien en son corps que dans la nature. Pour Charles Journet, « Le réprouvé se meurtrit contre Dieu, le Bien infini, en qui serait sa béatitude : voilà la peine du dam. Il se meurtrit en outre contre l'univers de la création : voilà, selon les théologiens, la peine du sens. » Le damné se heurte au réel. Le réel le fait souffrir parce qu'il n'est pas tel qu'il le voudrait. La peine du sens est, toujours pour Journet, « la revanche que l'univers créé tout entier, y compris l'univers visible et corporel, prend, du seul fait qu'il continue d'exister, contre le désordre par lequel le péché tente de le renverser. »

11.4 Le ciel et la vision béatifique

Notre bonheur, c'est la béatitude. Mais qu'est-ce que la béatitude ? C'est le fait d'être uni intimement à Dieu par toutes les facultés de notre être, au sommet duquel se trouvent l'intelligence et la volonté. Par la connaissance et par l'amour, nous nous unissons à Dieu.

Mais que veut dire cette vision béatifique ? Qu'est-ce que signifie *voir Dieu* ? Nous avons, en nous, deux facultés de vision : la vision charnelle d'une part, la vision des choses matérielles, par exemple on peut voir une personne mais pas sa pensée, et d'autre part la vision spirituelle, ie. par l'intellect.

Par les yeux de chair, on ne voit pas l'esprit divin, l'essence divine, ce qu'est Dieu. L'essence d'une chose, c'est sa nature, la définition de ce qu'elle est. À la résurrection nous verrons le corps physique du Christ, le corps des autres personnes, chacun avec un corps renouvelé. À ce moment là, notre intelligence verra Dieu face à face.

En attendant, pour l'instant, sur la terre, notre communication passe essentiellement par les sens. Si on ne parle pas, on ne transmet pas sa pensée. Rien n'est dans l'intellect qui ne soit d'abord dans les sens. Dieu utilise aussi les sens pour communiquer avec nous : il a parlé par les prophètes, il s'est incarné, etc.

11.4.1 La bulle *Benedictus Deus* de Benoît XII

CEC [CEC92, §1023]

1023 « Ceux qui meurent dans la grâce et l'amitié de Dieu, et qui sont parfaitement purifiés, vivent pour toujours avec le Christ. Ils sont pour toujours semblables à Dieu, parce qu'ils le voient " tel qu'il est " (cf. 1 Jean 3, 2), face à face (cf. 1 Corinthiens 13, 12 ; Apocalypse 22, 4) »

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P2H.HTM

Les anciens disaient "on devient ce que l'on contemple". Cela peut nous guider : que regardons-nous avec les yeux de chair et ceux du cœur ?

Il y a eu un débat au Moyen-Âge avec le pape Jean XXII qui avait prêché dans un sermon une hérésie : les âmes du purgatoire ne voient pas l'essence divine car il faut attendre la résurrection de la chair. Tant que la personne n'avait pas recouvré toute son intégrité alors elle ne pouvait pas voir. S'il lui manque quelque chose d'essentiel, comment peut-elle alors se réjouir ? Puisqu'il manque le corps, il va falloir que l'âme attende la résurrection pour jouir de la vision béatifique.

Le pape qui suit, Benoît XII, a écrit la bulle *Benedictus Deus* pour contrer ce point de vue. Les âmes des saints voient Dieu par l'intellect : le bonheur c'est de se reposer dans la vérité qui est Dieu.

Bulle *Benedictus Deus* – Benoît XII [b1236, [latin]]

« De notre autorité apostolique nous définissons que, d'après la disposition générale de Dieu, les âmes de tous les saints (...) et de tous les autres fidèles morts après avoir reçu le saint Baptême du Christ, en qui il n'y a rien eu à purifier lorsqu'ils sont morts, (...) ou encore, s'il y a eu ou qu'il y a quelque chose à purifier, lorsque, après leur mort, elles auront achevé de le faire, (...) avant même la résurrection dans leur corps et le Jugement général, et cela depuis l'Ascension du Seigneur et Sauveur Jésus-Christ au ciel, ont été,

sont et seront au ciel, au Royaume des cieux et au Paradis céleste avec le Christ, admis dans la société des saints anges. Depuis la passion et la mort de notre Seigneur Jésus-Christ, elles ont vu et voient l'essence divine d'une vision intuitive et même face à face, sans la médiation d'aucune créature (Benoît XII : Dz 1000[a] ; cf. LG[b] 49) ».

source : https://www.vatican.va/content/benedictus-xii/la/documents/constitutio-benedictus-deus-29-ian-1336.html

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1f.htm#cs5

[b] https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

St Augustin écrivait au prélude de ses Confessions : "tu nous a fait pour toi Seigneur et notre cœur est inquiet tant qu'il ne repose en toi" [augb, §1.1]. L'essentiel, c'est la vision de Dieu, une vision transformante.

À la résurrection du corps, cette joie, béatitude de l'âme, rejaillira sur le corps, qui sera comblé à sa manière propre, spécifique. Tous les plaisirs de la terre ne sont qu'un pâle reflet des plaisirs du corps au ciel.

11.4.2 Repos éternel, un acte ininterrompu

La vision de Dieu n'est pas seulement un état, elle est un acte. Le repos est métaphysiquement une action. Ce repos dans la béatitude n'est pas dans le sens de quelqu'un de pétrifié, de béat, d'immobile, mais plutôt dans un acte au plus haut degré de l'intelligence. L'intelligence se réjouira de voir la vérité. Nous verrons là la vérité infinie. L'intelligence sera toujours en acte, en acte de comprendre, en acte de connaître.

Le mot *connaître* signifie trois choses. Dans la Bible cela désigne souvent l'union sexuelle, physique, féconde, de l'homme et de la femme. Dans le mariage chrétien, c'est un sacrement qui est un signe de la conjugalité. Nous verrons au ciel que cette union entre l'homme et la femme est le signe de l'union entre les âmes et Dieu. Un autre sens, étymologique, est "naître avec", *cum nacere*. Nous sommes frères de Jésus, accomplis, pleinement. Enfin, connaître, c'est devenir l'autre en tant qu'autre : je deviens l'autre mais l'altérité demeure.

Comment un être fini peut-il s'unir à l'infini sans s'abolir lui-même ? Dans le monde actuel, il y a deux visions religieuses ou philosophiques opposées. En extrême orient, lorsque les âmes vont rentrer dans le tout, elles seront dissoutes. De l'autre côté, dans la vision de l'Islam, on ne peut pas voir Dieu car voir Dieu, c'est mourir. Le paradis musulman ressemble beaucoup au paradis terrestre. Suivant les hadiths on peut le comprendre de manière très charnelle ou plus spirituelle.

Nous affirmons, nous, catholiques, qu'il y a une vision de Dieu, mais nous ne le verrons pas autant que lui-même se voit. Si je le voyais autant que lui-même se voit, je m'appellerais Dieu aussi. Nous aurons donc une vision de Dieu, un amour de Dieu, nous participerons à la vision qu'il a de lui-même, mais pas complètement. Cette vision pourra être différenciée en fonction de notre sainteté respective.

Cet acte par lequel nous aimerons Dieu n'est pas infini, mais participe à Dieu qui, lui, est infini. La vision de Dieu suppose qu'il y ait quelqu'un qui voie Dieu sans être Dieu.

Je ne verrai Dieu que par Dieu, mais par un acte qui est mien. C'est bien moi qui, par mon intelligence en acte, verrai Dieu, mais par une dilatation de la pupille de mon intellect pour être capable de voir son essence divine. Il y aura un médium, un moyen, de voir Dieu qui sera dans notre intellect et notre volonté.

St Thomas d'Aquin parle de *lumen fidei*, la lumière de la foi. Au ciel, nous aurons une *lumen gloriae*, la lumière de la gloire.

Apocalypse 22, 05 [AELF] [grec]

05 La nuit aura disparu, ils n'auront plus besoin de la lumière d'une lampe ni de la lumière du soleil, parce que le Seigneur Dieu les illuminera ; ils régneront pour les siècles des siècles.

Dieu nous rendra *capax Dei*, capables de Dieu. St Paul dit qu'actuellement nous cheminons dans la foi et nous voyons comme dans un miroir, de façon confuse.

1 Corinthiens 13, 12 [AELF] [grec]

12 Nous voyons actuellement de manière confuse, comme dans un miroir ; ce jour-là, nous verrons face à face. Actuellement, ma connaissance est partielle ; ce jour-là, je connaîtrai parfaitement, comme j'ai été connu.

Qu'est-ce que ce miroir ? Notre intellect ne peut communiquer avec notre intellect qu'avec des mots. Si l'on avait une intuition directe, on n'aurait pas besoin de se fatiguer à raisonner ; et alors l'intellect pourrait lire directement dans la pensée. Étymologiquement, intellect vient de *intu leggere* qui veut dire *lire à l'intérieur*. L'ange est comme cela. Les anges connaissent par une intellection directe. Nous, nous croyons à travers des mots : Trinité, Dieu, etc..

Pour les juifs, à travers les noms, on se livre soi même. Par exemple, Moïse demande le nom de Dieu. Quand il fait cette requête, il veut entrer dans l'intimité de Dieu.

Au ciel, il y aura cette lecture immédiate. Nous ne verrons plus dans le miroir des mots. St Thomas d'Aquin parle d'une *fruitio*, un frémissement de l'intellect.

11.4.3 Totus sed non totaliter : tout entier, mais non totalement

Que va réaliser en nous cette joie de la vision béatifique ? La doctrine de l'extase signifie que notre intellect sera complètement étiré comme en dehors de lui-même, par l'infini.

St Augustin dit que "nous entrerons tout entier dans la joie, mais toute la joie ne rentrera pas en nous". Nous verrons Dieu tout entier, mais pas totalement.

Prenons un exemple un peu incorrect, mais qui peut donner une idée de cette impossibilité de voir Dieu totalement. Si je vois actuellement tout un paysage et que j'enlève mes lunettes, alors je vois encore tout, mais moins bien, pas totalement. Nous verrons ainsi tout, mais pas totalement. Le défaut de l'exemple est qu'être myope est un défaut. Il n'y aura pas de défaut au ciel. Mais nous ne pourrons pas voir Dieu complètement sinon nous serions Dieu.

Jusque dans sa vision face à face, Dieu demeure incompréhensible Nous le comprendrons autant que nous sommes saisis mais nous n'en ferons pas le tour, comme lui peut nous comprendre. Au ciel, la vision de l'absolu ne sera pas une vision absolue.

Il y aura une notion de défaillance dans cette perfection. On peut trouver étrange d'associer perfection et défaillance, mais elle sera perfection parce qu'elle sera défaillance ; aussi bien, dans le registre de l'intelligence que dans celui de l'amour. Par exemple, pour l'amour, quand on se sait plus aimé qu'on ne peut aimer, on peut se sentir écrasé mais aussi être heureux de cet amour. Au ciel, admettre la dissymétrie entre nous et Dieu sera source de bonheur.

Peut-on dès lors parler d'une croissance et d'un progrès indéfinis de l'âme dans son approche de Dieu ? En Orient, Grégoire de Nysse parle de progrès infini. De commencement en commencement, d'un accroissement qui jamais ne se termine.

Par la suite, l'Église n'a pas reçu cette doctrine de l'*épectase* dans laquelle l'intellect découvrirait toujours de nouvelles choses. Le problème est ici de penser le bonheur comme un manque qui serait comblé plus tard. Il ne faut pas penser le manque comme une absence qui serait à combler. Le secret du mystère de Dieu se donne pleinement et totalement mais il reste néanmoins le mystère de Dieu.

L'Église a plutôt retenu la théologie de l'*extase*, à qui il ne manque rien, plutôt que l'épectase où il y aurait des choses nouvelles à découvrir.

La peur de l'ennui dans cette vision béatifique est une vision anthropomorphique des choses. En contemplant l'infini, nous serons toujours comblés.

11.4.4 Théologie latine et théologie orientale : vision et illumination

Les grecs orthodoxes se demandent si nous serons capables de voir directement, avec l'intellect, l'essence divine face à face. Au IIe et IVe siècles, Eunome, combattu par les Pères Capadociens comme Basile de Césarée, disait que l'être humain peut découvrir sur Dieu tout ce que Dieu sait de lui-même. Ce rationalisme d'Eunome est considéré comme une hérésie. Les orientaux sont toujours un peu réticents à cette idée que l'intelligence peut voir Dieu. Comme l'affirme le saint de l'Église Orthodoxe Grégoire Palamas[3], nous ne verrons pas directement Dieu, mais les énergies, *energeia*,

[3]Voir par exemple "La manifestation des énergies incréées par l'Esprit selon Grégoire Palamas" de Jacques Lison [Lis10]

de Dieu. Dieu aura comme une manifestation, une épiphanie, et c'est ce que nous verrons.

> **1 Jean 3, 2** [AELF] [grec]
>
> 02 Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous le savons : quand cela sera manifesté, nous lui serons semblables car nous le verrons tel qu'il est.

Jean écrit "nous le verrons tel qu'il est" et non pas "comme il est" c'est-à-dire, comme il agit, son agir. Ainsi, au lieu de voir son essence – comme il est – on verra le rayonnement de son activité. C'est un jeu de traduction. Comment il est plutôt que ce qu'il est.

C'est une opposition assez importante. Les catholiques sont les seuls à affirmer que nous verrons l'essence divine directement.

C'est Dieu qui transformera notre intelligence pour qu'elle soit apte à regarder Dieu. Les orientaux disent au contraire que c'est du côté de Dieu, qu'il fera quelque chose pour qu'on le voie.

Cela pose d'autres questions théologiques. Les orientaux disent que ces énergies sont incréées. Elles sont donc assimilables à Dieu lui-même.

11.4.5 Amour et vision

St Paul écrit aux Corinthiens :

> **1 Corinthiens 13, 13** [AELF] [grec]
>
> 13 Ce qui demeure aujourd'hui, c'est la foi, l'espérance et la charité ; mais la plus grande des trois, c'est la charité.

Au ciel, la charité restera mais la foi et l'espérance disparaîtront. La foi ne sera plus nécessaire car je verrai Dieu, je serai dans une connaissance de Dieu. De même pour l'espérance du salut puisque je bénéficierai déjà de ce salut.

Il y a un certain principe de continuité et de discontinuité entre ciel et terre. Ainsi l'amour est un principe de continuité entre la terre et le ciel, tandis que la vision est un principe de discontinuité. Sur terre je ne vois pas Dieu, au ciel je le verrai. Nous aurons au ciel un degré de vision de Dieu qui correspondra à notre amour de Dieu et de notre prochain ; à la mesure de cet amour. Cet acte de connaissance et d'amour rejaillira dans le corps : on verra la résurrection de la chair.

11.5 La Parousie, la Résurrection de la chair, le Jugement dernier

Nous avons abordé le jugement particulier, l'état intermédiaire du purgatoire, l'enfer et la vision béatifique. Il nous reste à aborder la parousie, le jugement dernier et la résurrection de la chair.

Rappelons les étapes de façon chronologique. À la mort, il y a séparation de l'âme et du corps. Il y a alors le jugement particulier, essentiellement un jugement moral et individuel. L'état de l'âme au moment du décès, et la situation ou non de péché mortel, détermine si la personne accepte ou non l'appel de Dieu. La personne est alors fixée pour l'éternité : soit vers l'enfer, soit vers la vision béatifique. En ce qui concerne ceux qui sont orientés vers la vision béatifique, en dehors des saints qui peuvent jouir immédiatement de la vision béatifique, les autres vont passer un certain temps à être purifiés dans le purgatoire. Il y a donc, au moins pour un temps, trois états possibles : enfer, purgatoire, vision béatifique. Dans tous les cas, on parle d'état intermédiaire ou d'âme séparée. Enfin, et c'est l'objet de cette partie, vient ensuite un acte dernier dans lequel quatre évènements importants se jouent : la parousie, la résurrection de la chair, le jugement dernier et la conflagration. La parousie désigne le retour du Christ en gloire et donc le jugement général ou jugement dernier. La conflagration du monde est le passage de notre monde à la gloire de Dieu : ce monde sera transformé, renouvellé.

Le problème de l'âme séparée. Dès St Thomas, cette question de l'âme et du corps, de l'âme sans son corps est délicate. C'est une contradiction anthropologique. Une âme sans un corps est impensable dans la Bible. Il s'agit ici d'enjeu anthropologique.

Dans une vision néoplatonicienne, à la mort l'âme serait enfin libérée de la prison du corps. Une âme spirituelle serait alors un être humain accompli, libéré de la chair. La Bible pense l'inverse. La corporéité est un bien, cela fait partie de la personne même. L'option inverse, néoplatonicienne, est le spiritualisme.

St Thomas dit qu'une âme séparée de son corps ne peut être appelée une personne humaine. Le magistère de l'Église ne va pas jusque là. Mais St Thomas a conscience de la difficulté biblique de penser une âme sans son corps. Cette doctrine est cependant au cœur du judéo-christianisme.

En effet, si on affirme qu'une âme immortelle existe après la mort sans son corps, pourquoi ne pourrait-on pas affirmer la préexistence de l'âme avant son corps ? L'anthropologie biblique ne permet pas une telle interprétation car la définition de l'être humain, c'est un esprit qui anime une chair. Le corps n'est pas accidentel, il appartient intrinsèquement à son âme. À l'image des mesures, des poids, des couleurs qui ne peuvent exister sans un objet associé. Dans la vision chrétienne, c'est donc plus une difficulté de penser une âme sans son corps. Dit autrement, il est aussi difficile de penser une âme sans son corps que de penser une âme sans Dieu.

Dieu a créé les êtres humains pour habiter dans leur âme. Le péché a créé une disjonction entre l'âme et Dieu. Cette séparation de l'âme et de Dieu a entraîné la séparation du corps et de l'âme. C'est une conséquence.

11.5.1 Parousie ou la venue du Christ dans la gloire

Parousie signifie *présence* en grec ou *avènement* ou encore *venue*. Mais le premier sens est *présence*. Dans l'Antiquité, il désigne la visite de l'empereur dans une province de l'empire, par exemple après une victoire ou une visite politique.

La Bible parle beaucoup du retour, de la manifestation, de la parousie de Jésus Christ, de son avènement. Lorsque l'on parle du jour du Seigneur, cela désigne la parousie : il reviendra en gloire pour juger les vivants et les morts.

Cette parousie signera la fin des temps, la résurrection des morts, le jugement dernier et l'avènement du royaume de Dieu.

En ce qui concerne le Royaume de Dieu, l'Église ne dit pas que nous serons transférés (par des vaisseaux) vers un autre monde. C'est bien celui dans lequel nous vivons qui sera transformé. L'ensemble de la création deviendra comme le corps du Christ et passera de la mort à la résurrection. St Paul dit : "tout sera récapitulé dans le Christ" (cf. Éphésiens 1, 10) : "il sera tout en tous" (cf. 1 Corinthiens 15, 28).

Éphésiens 1, 10 [AELF] [grec]

10 pour mener les temps à leur plénitude, récapituler toutes choses dans le Christ, celles du ciel et celles de la terre.

1 Corinthiens 15, 28 [AELF] [grec]

28 Et, quand tout sera mis sous le pouvoir du Fils, lui-même se mettra alors sous le pouvoir du Père qui lui aura tout soumis, et ainsi, Dieu sera tout en tous.

Tout sera ainsi christifié, christo-conformé. Tout deviendra uni au Christ : dans la joie, la beauté, la bonté et l'harmonie. Comme nous le disons dans le Credo de Nicée-Constantinople, "Il reviendra dans la gloire, pour juger les vivants et les morts ; et son règne n'aura pas de fin." Il s'agit bien là de la manifestation du Seigneur.

1 Jean 3, 2 [AELF] [grec]

02 Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous le savons : quand cela sera *manifesté*, nous lui serons semblables car nous le verrons tel qu'il est.

Matthieu 25, 31 [AELF] [grec]

31 Quand le Fils de l'homme *viendra dans sa gloire*, et tous les anges avec lui, alors il siégera sur son trône de gloire.

La lettre aux Thessaloniciens rajoute "avec tous les saints" en 1 Thessaloniciens 3.

1 Thessaloniciens 3, 13 [AELF] [grec]

13 Et qu'ainsi il affermisse vos cœurs, les rendant irréprochables en sainteté devant Dieu notre Père, lors de la venue de notre Seigneur Jésus *avec tous les saints*. Amen.

Les épîtres pastorales utilisent parfois le terme d'« apparition » comme par exemple en 2 Timothée 4 et en Tite 2. Ici dans la traduction AELF c'est bien le terme de Manifestation qui est utilisé.

2 Timothée 4, 8 [AELF] [grec]

08 Je n'ai plus qu'à recevoir la couronne de la justice : le Seigneur, le juste juge, me la remettra en ce jour-là, et non seulement à moi, mais aussi à tous ceux qui auront désiré avec amour sa *Manifestation* glorieuse.

Tite 2, 13 [AELF] [grec]

13 attendant que se réalise la bienheureuse espérance : la *manifestation* de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur, Jésus Christ.

Toujours dans la seconde lettre à Timothée :

2 Timothée 4, 1 [AELF] [grec]

01 Devant Dieu, et devant le Christ Jésus qui va juger les vivants et les morts, je t'en conjure, au nom de sa *Manifestation* et de son Règne

St Paul parle aussi du « Jour » du Seigneur Jésus-Christ.

1 Corinthiens 1, 7–8 [AELF] [grec]

[07] Ainsi, aucun don de grâce ne vous manque, à vous qui attendez de voir se *révéler* notre Seigneur Jésus Christ.
[08] C'est lui qui vous fera tenir fermement jusqu'au bout, et vous serez sans reproche au *jour de notre Seigneur Jésus Christ.*

On trouve encore dans le Nouveau Testament le terme de « révélation ».

1 Pierre 1, 7 [AELF] [grec]

[07] elles vérifieront la valeur de votre foi qui a bien plus de prix que l'or – cet or voué à disparaître et pourtant vérifié par le feu –, afin que votre foi reçoive louange, gloire et honneur quand se *révélera* Jésus Christ.

1 Pierre 4, 13 [AELF] [grec]

[13] Dans la mesure où vous communiez aux souffrances du Christ, réjouissez-vous, afin d'être dans la joie et l'allégresse quand sa gloire se *révélera.*

Au soir du Jeudi-Saint, dans le discours après la Cène, dont certains exégètes pensent qu'il est une sorte d'équivalent, chez saint Jean, des discours eschatologiques de Jésus dans les Synoptiques, Jésus déclare aux apôtres :

Jean 14, 28 [AELF] [grec]

[28] Vous avez entendu ce que je vous ai dit : Je m'en vais, et *je reviens vers vous.* Si vous m'aimiez, vous seriez dans la joie puisque je pars vers le Père, car le Père est plus grand que moi.

La signification du terme « parousie » est forte : elle désigne une réalité définitive, universelle, incomparable et publique. La parousie, dernier acte de l'histoire du salut, comporte au moins quatre aspects. (1) Elle est « le dernier jour » et coïncide avec la fin de l'histoire humaine (au sens de fin du monde) ; (2) Elle correspond à l'instauration définitive et consommée du Royaume de Dieu. (3) Elle est liée à la résurrection des morts et (4) elle correspond également au jugement dernier.

Pour le lien avec la résurrection des morts, le CEC affirme au numéro 1001 :

CEC [CEC92, §1001]

1001 Quand ? Définitivement " au dernier jour " (cf. Jean 6, 39–40 ; 6, 44 ; 6, 54 ; 11, 24) ; " à la fin du monde " (LG[a] 48). En effet, la résurrection des morts est intimement associée à la Parousie du Christ :

Car lui-même, le Seigneur, au signal donné par la voix de l'archange et la trompette de Dieu, descendra du ciel, et les morts qui sont dans le Christ ressusciteront en premier lieu (cf. 1 Thessaloniciens 4, 16).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P2C.HTM

[a] https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

11.5.1.1 Difficultés

Arrivent assez vite les premières difficultés : les premiers chrétiens attendent une parousie imminente. Comment interpréter alors les paroles du Christ ?

Les premiers chrétiens vivent dans l'attente de l'imminence de la Parousie. Les premiers chrétiens, dont saint Paul, croyaient la Parousie imminente. Tout du moins au début, dans les premières décennies. Plusieurs éléments leur donnaient à penser ainsi. Pour eux, l'intronisation glorieuse du Christ au jour de son Ascension semblait devoir être le prélude direct à sa venue comme Juge universel. D'autre part, certaines paroles de Jésus semblent indiquer une imminence de son retour. Par exemple le grand discours eschatologique en Matthieu 24 / Luc 18 / Marc 13, dans lequel, après avoir décrit des signes apocalyptiques et eschatologiques, Jésus dit :

Marc 13, 29–30 [AELF] [grec]

29 De même, vous aussi, lorsque vous verrez arriver cela, sachez que le Fils de l'homme est proche, à votre porte.
30 Amen, je vous le dis : cette génération ne passera pas avant que tout cela n'arrive.

On retrouve exactement cette exhortation de Marc 13, 30 chez Matthieu 24, 34 et Luc 21, 32. Il décrit ici la conflagration du monde.

Les premiers chrétiens attendaient cela dans les mois qui suivaient l'Ascension, pour instaurer sa royauté. Il y a eu des disputes, par exemple relatées dans la deuxième épître de Pierre. Certains se moquent : le maître tarde, où en est la promesse de son avènement. Pierre répond : il patiente avec vous car il veut que tout le monde soit sauvé.

2 Pierre 3, 3–10 « Le Maître tarde » [AELF] [grec]

[03] Sachez d'abord que, dans les derniers jours, des moqueurs viendront avec leurs moqueries, allant au gré de leurs convoitises,
[04] et disant : « Où en est la promesse de son avènement ? En effet, depuis que les pères se sont endormis dans la mort, tout reste pareil depuis le début de la création. »
[05] En prétendant cela, ils oublient que, jadis, il y avait des cieux, ainsi qu'une terre sortie de l'eau et constituée au milieu de l'eau grâce à la parole de Dieu.
[06] Par ces mêmes éléments, le monde d'alors périt dans les eaux du déluge.
[07] Mais les cieux et la terre de maintenant, la même parole les réserve et les garde pour le feu, en vue du jour où les hommes impies seront jugés et périront.
[08] Bien-aimés, il est une chose qui ne doit pas vous échapper : pour le Seigneur, un seul jour est comme mille ans, et mille ans sont comme un seul jour.
[09] Le Seigneur ne tarde pas à tenir sa promesse, alors que certains prétendent qu'il a du retard. Au contraire, il prend patience envers vous, car il ne veut pas en laisser quelques-uns se perdre, mais il veut que tous parviennent à la conversion.
[10] Cependant le jour du Seigneur viendra, comme un voleur. [...]

On peut aussi s'interroger sur la réaction des premiers chrétiens lors de la destruction du temple de Jérusalem ou encore lors des persécutions impériales, notamment celle de Néron qui a pu être identifié alors comme l'antéchrist.

Mais, la Parousie s'est fait attendre. Ce délai n'a pas été sans poser question aux croyants et on trouve des traces de ces interrogations (et des réponses qu'on a cherché à leur apporter) dès le Nouveau Testament.

Comment comprendre les affirmations du Christ ? Il est vrai que la difficulté est grande face aux textes : En particulier le discours eschatologique, parmi bien d'autres textes, résume bien la difficulté. (cf. Marc 13, 1–33, Matthieu 24 // Luc 21)

Certaines expressions semblent prophétiser une « parousie imminente », comme au début de Marc 13.

Marc 13, 1–4 [AELF] [grec]

[01] Comme Jésus sortait du Temple, un de ses disciples lui dit : « Maître, regarde : quelles belles pierres ! quelles constructions ! »
[02] Mais Jésus lui dit : « Tu vois ces grandes constructions ? Il ne restera

pas ici pierre sur pierre ; tout sera détruit. »
[03] Et comme il s'était assis au mont des Oliviers, en face du Temple, Pierre, Jacques, Jean et André l'interrogeaient à l'écart :
[04] « Dis-nous quand cela arrivera et quel sera le signe donné lorsque tout cela va se terminer. »

Mais Jésus prophétise plutôt une « parousie permanente » quelques versets après.

Marc 13, 7 [AELF] [grec]

[07] Quand vous entendrez parler de guerres et de rumeurs de guerre, ne vous laissez pas effrayer ; il faut que cela arrive, mais ce ne sera pas encore la fin.

Il donne les signes de la « parousie imminente »

Marc 13, 13–14 [AELF] [grec]

[13] Vous serez détestés de tous à cause de mon nom. Mais celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé.
[14] Lorsque vous verrez l'Abomination de la désolation installée là où elle ne doit pas être – que le lecteur comprenne ! – alors, ceux qui seront en Judée, qu'ils s'enfuient dans les montagnes ;

Ici, le Seigneur mêle les fins habituelles de l'histoire humaine et la fin du monde en tant que telle. En ce qui concerne les fins habituelles de l'histoire, on peut dénombrer plusieurs évènements qui peuvent être interprétés de cette façon : par exemple les armées de Titus en 70 qui détruisent le temple de Jérusalem, avec l'Abomination de la désolation, l'armée romaine dans le Saint des Saints, mais aussi la longue suite des horreurs de l'histoire. On peut aussi considérer les différents antichrists jusqu'au dernier, l'Antéchrist. Nous reviendrons sur cet antéchrist plus tard.

Immédiatement après, Jésus poursuit en semblant parler clairement de la fin du monde :

Marc 13, 19–20 ; 24–26 [AELF] [grec]

[19] car en ces jours-là il y aura une détresse telle qu'il n'y en a jamais eu depuis le commencement de la création, quand Dieu créa le monde, jusqu'à maintenant, et telle qu'il n'y en aura jamais plus.
[20] Et si le Seigneur n'abrégeait pas le nombre des jours, personne n'aurait la vie sauve ; mais à cause des élus, de ceux qu'il a choisis, il a abrégé ces

jours-là.
[...]
[24] En ces jours-là, après une pareille détresse, le soleil s'obscurcira et la lune ne donnera plus sa clarté ;
[25] les étoiles tomberont du ciel, et les puissances célestes seront ébranlées.
[26] Alors on verra le Fils de l'homme venir dans les nuées avec grande puissance et avec gloire.

Dans les versets suivants, Jésus semble à nouveau mêler les différentes parousies puisqu'il annonce que tout cela arrivera avant la fin de la génération à laquelle il s'adresse :

Marc 13, 30 ; 32–33 [AELF] [grec]

[30] Amen, je vous le dis : cette génération ne passera pas avant que tout cela n'arrive.
[...]
[32] Quant à ce jour et à cette heure-là, nul ne les connaît, pas même les anges dans le ciel, pas même le Fils, mais seulement le Père.
[33] Prenez garde, restez éveillés : car vous ne savez pas quand ce sera le moment.

Toutefois, contrairement à l'opinion de certains exégètes, le délai de la parousie n'a pas amené une reconsidération complète et plus ou moins hétérogène de la foi primitive. Le délai de la parousie a été peu à peu mieux intégré aux vérités fondamentales de la foi.

La réponse du cardinal Journet selon toute la tradition depuis St Augustin en passant par St Thomas : il y aurait une parousie à dimensions multiples jusqu'à la Parousie ultime.

Ce retour du Christ prend de multiples formes. Il s'entend tout d'abord de la résurrection de Jésus et des apparitions du Ressuscité aux disciples. « Je m'en vais et je reviens vers vous ». Il s'entend ensuite de la venue quotidienne du Ressuscité qui visite le cœur de ses fidèles dans l'Esprit (les missions invisibles). « Je suis avec vous jusqu'à la fin des temps », « Je ne vous laisserai pas orphelins », etc. On l'a aussi compris de la venue du Christ à l'heure de la mort de chacun, comme en Jean 14, 3 :

Jean 14, 3 [AELF] [grec]

[03] Quand je serai parti vous préparer une place, je reviendrai et je vous

emmènerai auprès de moi, afin que là où je suis, vous soyez, vous aussi.

Mais il s'agit aussi de la parousie, retour glorieux du Christ établissant une communion définitive entre les hommes et Dieu, « tout en tous ». C'est la plénitude de la présence de Dieu à l'homme. Il s'agit du royaume de Dieu définitivement instauré.

11.5.1.2 Le temps de la parousie

St Pierre nous dit d'être pieux pour hâter le retour du Christ.

2 Pierre 3, 11–12 [AELF] [grec]

11 Ainsi, puisque tout cela est en voie de dissolution, vous voyez quels hommes vous devez être, en vivant dans la sainteté et la piété,
12 vous qui attendez, vous qui hâtez l'avènement du jour de Dieu, ce jour où les cieux enflammés seront dissous, où les éléments embrasés seront en fusion.

On peut se demander comment notre prière peut accélérer le retour du Christ. En attendant, nous avons quelques éléments sur cette parousie. Tout d'abord, nous en ignorons le jour. Mais nous savons qu'il y aura des signes associés.

L'ignorance du Jour. Si l'événement même de la parousie est une donnée intangible de la foi, le moment de sa réalisation nous est irrémédiablement inconnu.
Le Christ lui-même l'a enseigné :

Marc 13, 32 [AELF] [grec]

32 Quant à ce jour et à cette heure-là, nul ne les connaît, pas même les anges dans le ciel, pas même le Fils, mais seulement le Père.

St Paul le souligne fortement aux Thessaloniciens :

1 Thessaloniciens 5, 2–3 [AELF] [grec]

02 Vous savez très bien que le jour du Seigneur vient comme un voleur dans la nuit.
03 Quand les gens diront : « Quelle paix ! Quelle tranquillité ! », c'est alors que, tout à coup, la catastrophe s'abattra sur eux, comme les douleurs sur la femme enceinte : ils ne pourront pas y échapper.

Dieu seul connaît le Jour et l'Heure. Quid de Jésus ?

Actes des apôtres 1, 7 [AELF] [grec]

07 Jésus leur répondit : « Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa propre autorité.

Marc 13, 32 [AELF] [grec]

32 Quant à ce jour et à cette heure-là, nul ne les connaît, pas même les anges dans le ciel, pas même le Fils, mais seulement le Père.

Ce texte a été utilisé par les ariens pour souligner l'infériorité du Fils, mais que saint Thomas interprète ainsi : « Le Fils ne sait pas le Jour au sens où il n'est pas dans sa mission de nous le faire connaître ».

St Thomas s'est interrogé sur cette ignorance où nous sommes du jour du jugement [ST372, q. 88, a. 3, conc. sol.].

Dans cet article, Thomas commence par rappeler que l'Évangile énonce des signes précurseurs de la Parousie. C'est donc, semble-t-il que la date peut nous être connue… à la manière dont les juifs auraient dû reconnaître la venue du Messie. Mais dans le *sed contra*, Thomas cite le Seigneur lui-même qui affirme que nul ne connaît ni le jour ni l'heure.

Dans la conclusion de l'article, Thomas explique que Dieu connaît toutes choses parce que c'est lui qui les fait. Il connaît parce qu'il fait. Parmi ces choses, il donne aux hommes de coopérer dans l'action : procréation, etc, et les hommes sont rendus participants de la connaissance de Dieu en ce domaine. Mais il y a d'autres choses où l'homme n'a aucune action, aucune coopération et là il ne participe pas à la connaissance, notamment du moment de ces choses (qui reste caché en Dieu). C'est le cas de la création et de la fin du monde.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, Suppl., q. 88, a. 3, s.c., resp., sol.] La date du jugement général est-elle inconnue ?

Cependant :

(1) Il est dit en Marc 13, 32 : "Ce jour ou cette heure nul ne le sait, ni les anges dans le Ciel, ni le Fils, sauf le Père." Le Christ ne le sait pas en ce sens qu'il ne nous le fait pas savoir.

(2) En outre, saint Paul dit aux Thessaloniciens (cf. 1 Thessaloniciens 5, 2 :

"Le jour du Seigneur viendra comme le voleur vient la nuit.". Il semble donc que, comme la venue du voleur la nuit est tout à fait incertaine, ainsi le jour du jugement dernier soit tout à fait incertain.

Conclusion :

Dieu est cause des choses par sa science. Il communique aux créatures soit la puissance de produire d'autres choses dont elles sont causes, soit la connaissance des autres choses. Dans ces deux sortes de communications, il se réserve certains pouvoirs. En effet, il accomplit certaines choses sans aucune coopération de créatures, et il connaît aussi certaines choses qu'il ne communique à aucune pure créature. Parmi celles-ci, il n'y en a pas qui doive être plus secrète que celles qui dépendent du seul pouvoir divin, sans aucune coopération de créature. Telle est la fin du monde, avec le jour du jugement. Le monde en effet finira sans l'action d'aucune cause créée, de même qu'il a été commencé par l'action immédiate de Dieu. Il convient donc que la connaissance de la fin du monde soit réservée à Dieu seul. C'est cette raison que le Seigneur lui-même semble apporter quand il dit : "Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a placés en son pouvoir (cf. Actes des apôtres 1, 7)," comme pour signifier : qui sont réservés à son seul pouvoir.

Solutions :

(1) En son premier avènement, le Christ vint caché, selon ce mot d'Isaïe 45, 15 : "Tu es vraiment un Dieu caché, Dieu sauveur d'Israël". Pour qu'il puisse être reconnu par les croyants, il fallait prédéterminer une époque fixe. Mais dans le second avènement, il viendra manifestement. Le Psalmiste (cf. Psaumes 49, 3) assure : "Dieu viendra manifestement." Il n'y a donc point de possibilité d'erreur au sujet de cet avènement. Le cas est donc différent.

(2) St Augustin dit : "Les signes précurseurs indiqués dans l'Évangile n'ont pas tous trait à la seconde venue qui aura lieu à la fin du monde. Certains se rapportent à l'époque de la destruction de Jérusalem, qui a déjà eu lieu. D'autres, nombreux, ont trait à la venue quotidienne du Christ dans l'Église, qu'il visite spirituellement en habitant en nous par la foi et l'amour." Les signes qui sont dans les évangiles, concernant la dernière venue, ne suffisent pas pour permettre de reconnaître d'une manière précise le temps du jugement car les malheurs qui sont prédits comme annonçant le proche avènement du Christ ont existé dès l'époque de l'Église primitive, tantôt plus, tantôt moins. C'est pourquoi les jours des apôtres furent déjà appelés les derniers jours, comme nous le voyons dans les Actes des apôtres 2, 16, là où saint Pierre expose, en l'appliquant à son temps, le mot de Joël 2, 28 : "Il y aura dans les derniers temps..." Depuis lors, beaucoup de temps s'est écoulé, et les tribulations de l'Église

furent tantôt plus fortes, tantôt moindres. On ne peut donc point déterminer le temps qui reste encore : ni le nombre de mois, ni d'années, ni de centaines ou de milliers d'années, comme dit saint Augustin. Bien qu'on croie qu'à la fin du monde ces malheurs augmenteront, on ne peut déterminer la quantité de ces maux qui précéderont immédiatement le jour du jugement ou la venue de l'Antéchrist. Dès l'époque de la primitive Église, il y eut des persécutions si graves, et une telle abondance de corruptions et d'erreurs, que certains attendaient comme proche ou même imminente la venue de l'Antéchrist, ainsi que nous le voyons dans l'Histoire ecclésiastique et dans le livre de saint Jérôme : "Des hommes illustres."

(3) On ne peut pas tirer une période déterminée de temps à partir d'expressions comme "Le dernier jour est venu" ou d'autres semblables, qu'on lit dans l'Écriture. Elles n'ont point pour but de signifier une période brève, mais d'indiquer la dernière phase du monde, qui sera comme un âge nouveau. On ne précise pas la durée de cet espace de temps, de même que la vieillesse, dernier âge de l'homme, n'est pas une période nettement marquée, puisque parfois elle dure autant que tous les âges précédents, et même plus, comme dit saint Augustin. C'est pourquoi, saint Paul (cf. 2 Thessaloniciens 2, 2) écarte cette idée fausse que quelques-uns ont tirée de ses paroles, croyant que "le jour du Seigneur était déjà tout proche".

(4) Même en reconnaissant l'incertitude de la date de notre mort, l'incertitude de celle du jugement nous incite doublement à la vigilance : d'abord parce que nous ne savons pas s'il tardera jusqu'au-delà de la fin de notre vie d'où une deuxième raison d'être vigilants. Ensuite parce que l'homme n'a pas seulement le souci de sa personne, mais aussi de sa famille, de sa cité, de son pays et de toute l'Église, qui durent au-delà de la limite d'une vie humaine. Or il faut disposer chacune de ces collectivités de sorte que le jour du Seigneur ne la trouve pas mal préparée.

1. Sed contra est quod dicitur (cf. Marc 13, 32) : De die illa vel hora nemo scit, nec angeli in caelo nec Filius, nisi Pater. Dicitur autem Filius nescire, inquantum nos scire non facit.

2. Praeterea, (cf. 1 Thessaloniciens 5, 2) : Dies Domini sicut fur in nocte, ita veniet. Ergo videtur, cum adventus furis in nocte sit omnino incertus, quod dies ultimi iudicii sit omnino incertus.

Respondeo dicendum quod Deus per scientiam suam est causa rerum. Utrumque autem creaturis communicat : dum et rebus tribuit virtutem agendi alias res, quarum sunt causae ; et quibusdam etiam cognitionem rerum praebet. Sed in utroque aliqua sibi reservat : operatur enim quaedam in quibus nulla creatura ei cooperatur ; et similiter cognoscit quaedam quae a nulla pura creatura cognoscuntur. Haec autem nulla alia magis esse debent

quam illa quae soli divinae subiacent potestati, in quibus nulla creatura ei cooperatur. Et liuiusmodi est finis mundi, in quo erit dies iudicii : non enim per aliquam causam creatam mundus finietur ; sicut etiam mundus esse incoepit immediate a Deo. Unde decenter cognitio finis mundi soli Deo reservatur. Et hanc rationem videtur ipse Dominus assignare, (cf. Actes des apôtres 1, 7) : Non est, inquit, vestrum nosse tempora vel momenta quae Pater posuit in sua potestate : quasi diceret, quae soli potestati eius reservata sunt.

Ad primum ergo dicendum quod in primo adventu Christus venit occultus : secundum illud Isaïe 45, 15 : Vere tu es Deus absconditus Sanctus Israel, Salvator. Et ideo, ut a fidelibus cognosci posset, oportuit determinate tempus praedeterminare. Sed in secundo adventu veniet manifeste : ut dicitur in Psalmo (cf. Psaumes 49, 3), Deus manifeste veniet, etc. Et ideo circa cognitionem adventus ipsius error esse non poterit. Et propter hoc non est simile.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Augustinus, in Epistola de Die ludicii ad Hesychium, signa quae in Evangeliis ponuntur, non omnia pertinent ad secundum adventum, qui erit in fine : sed quaedam eorum pertinent ad tempus destructionis Ierusalem, quae iam praeteriit ; quaedam vero, et plura eorum, pertinent ad adventum quo quotidie ad Ecclesiam suam venit, eam visitans spiritualiter, prout nos inhabitat per fidem et amorem.

*Nec illa quae in Evangeliis vel Epistolis ponuntur ad ultimum adventum spectantia, ad hoc possunt valere ut determinate tempus iudicii possit cognosci. Quia illa pericula quae praenuntiantur, nuntiantia vicinum Christi adventum, etiam a tempore primitivae Ecclesiae fuerunt, quandoque intensius, quandoque remissius : unde et ipsi dies Apostolorum dicti sunt novissimi dies ; ut patet Actes des apôtres 2, 16, ubi Petrus exponit illud Joël 2, 28, Erit in novissimis diebus etc, pro tempore illo. Et tamen ex illo tempore tempus plurimum transivit : et quandoque plures, et quandoque pauciores tribulationes in Ecclesia fuerunt. Unde non potest determinari tempus quantum sit futurum, nec de mense nec de anno, nec de centum nec de mille annis, ut Augustinus in eodem libro * dicit : etsi credantur in finem huiusmodi pericula magis abundare. Non potest tamen determinari quae sit illa quantitas periculorum quae immediate diem iudicii praecedet, vel Antichristi adventum : cum etiam circa tempora primitivae Ecclesiae fuerint persecutiones aliquae adeo graves, et corruptiones errorum adeo abundarent, quod ab aliquibus tunc vicinus expectaretur vel imminens Antichristi adventus ; sicut dicitur in Ecclesiastica Historia *, et in libro Hieronymi de Viris Illustribus.*

*Ad tertium dicendum quod ex hoc quod dicitur, Novissima hora est, vel ex similibus locutionibus quae in Scriptura leguntur, non potest aliqua determinata quantitas temporis sciri. Non enim est dictum ad significandum aliquam brevem horam temporis : sed ad significandum novissimum statum mundi, qui est quasi novissima aetas ; quae quanto temporis spatio duret, non est definitum, cum etiam nec senio, quod est ultima aetas hominis, sit ahquis certus terminus praefinitus *, cum quandoque inveniatur durare quantum omnes praecedentes aetates vel plus ; ut dicit Augustinus, in libro Octogintatrium*

*Quaestionum *. Unde etiam Apostolus, (cf. 2 Thessaloniciens 2, 2), excludit falsum intellectum quem quidam ex suis verbis conceperant, ut crederent diem Domini iam instare.*

Ad quartum dicendum quod, etiam supposita mortis incertitudine, dupliciter ad vigilantiam valet incertitudo iudicii. Primo, ad hoc quod ignoratur utrum etiam tantum differatur quantum est hominis vita : ut sic ex duabus partibus incertitudo maiorem diligentiam faciat. – Secundo, quantum ad hoc quod homo non gerit solum sollicitudinem de persona sua, sed de familia vel civitate vel regno aut tota Ecclesia, cui non determinatur tempus durationis secundum hominis vitam : et tamen oportet unumquemque horum hoc modo disponi ut dies Domini non inveniat imparatos.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/7supplementreginald.htm#_Toc130064438

[b] https://archive.org/details/operaomniaiussui12thom/page/206

Les signes de la Parousie On ne peut pas connaître le jour et l'heure, mais il y aura des signes.

Il est difficile de savoir quels seront ces signes. Nous savons qu'il y aura des signes, mais ces derniers sont difficiles à percevoir. La tradition théologique a retenu 5 signes :

(1) La prédication de l'Évangile à toutes les nations.

L'univers entier aura alors reçu la proclamation de l'Évangile. Ce sera un signe. Il y a beaucoup d'interprétations possibles. Par exemple, peut-on considérer que la Chine a reçu la prédication de l'Évangile ? Soit oui car il y a eu des missionnaires, soit non car tout le monde ne l'a pas reçu.

(2) La manifestation de l'Antéchrist ou Antichrist, mentionnée notamment dans l'épître de St Jean.

(3) La réintégration d'Israël (Rm 11)

Romains 11, 26 [AELF] [grec]

26 C'est ainsi qu'Israël tout entier sera sauvé, comme dit l'Écriture : De Sion viendra le libérateur, il fera disparaître les impiétés du milieu de Jacob.

Il y a l'idée qu'une partie importante du peuple juif reconnaîtra Jésus comme son messie avant son retour. Le courant des *juifs messianiques* qui se développe reprend ce thème d'un judaïsme qui reconnaît Jésus comme le Messie.

(4) La grande apostasie ou mystère d'iniquité (cf. 2 Thessaloniciens 2, 3).

2 Thessaloniciens 2, 3 [AELF] [grec]

02 si l'on nous attribue une inspiration, une parole ou une lettre prétendant que le jour du Seigneur est arrivé, n'allez pas aussitôt perdre la tête, ne vous laissez pas effrayer.

03 Ne laissez personne vous égarer d'aucune manière. Car il faut que vienne d'abord l'apostasie, et que se révèle l'Homme de l'impiété, le fils de perdition,

Cette grande apostasie décrit un rejet de la foi par des peuples entiers qui avaient avant vécu de cette foi. On parle aussi de mystère de l'iniquité. En grec c'est plutôt μυστήριον τῆς ἀνομίας, *mystērion tēs anomias* – *a-nomias* veut dire sans loi – on pourrait traduire par *le mystère du sans loi.* Iniquité veut plutôt dire qu'on rejette la loi alors que *sans loi* veut plutôt dire que chacun détermine sa propre loi.

(5) Enfin des phénomènes cosmiques, mentionnés dans les chapitres eschatologiques chez Matthieu ou Marc. On parle de signes dans le ciel, du ciel qui s'obscurcira, mais aussi de maux, de guerres, de famines, de tremblements de terre.

Ceux que nous lisons dans l'Évangile, comme le remarque St Augustin, se rapportent non seulement au Jugement dernier, mais encore à la destruction de Jérusalem, et, enfin, à cet avènement continuel par lequel le Christ visite et éprouve son Église. De telle sorte que, si l'on y réfléchit bien, on pourrait conclure qu'aucun n'est caractéristique du dernier avènement, comme St Augustin le dit encore ; car, les combats, les épouvantes, etc., mentionnés dans l'Évangile, se rencontrent tout au long de l'humanité. St Jean le dit lui-même : dès à présent, il y a des antéchrists. Ils sont parmi vous.

Dira-t-on qu'il y aura comme une recrudescence de ces phénomènes à la fin du monde ? Mais il est impossible de préciser quel degré elle doit atteindre pour l'annoncer clairement.

Quant aux signes énumérés par St Jérôme, ce dernier n'affirme point leur réalité ; il dit seulement les avoir rencontrés dans les annales des Juifs, et on doit dire qu'ils paraissent fort peu vraisemblables. En effet, Pierre Lombard attribue à St Jérôme quinze signes aussi fantastiques les uns que les autres. Ils sont rapportés dans le commentaire des quatre livres des Sentences de Pierre Lombard par St Thomas d'Aquin.

Thomas d'Aquin – *Scriptum super Sententiis* [dAqd, livre IV, 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. §1]

Livre IV, Distinction 48, Question 1, Article 4 : Est-ce que certains signes précèdent la venue du Seigneur pour le jugement ?

Jérôme indique quinze signes qui précéderont le jugement, lorsqu'il dit

que, le premier jour, toutes les mers dépasseront les montagnes de quinze coudées. Le second, tous les plats pays s'enfonceront dans l'abîme, de sorte qu'on pourra à peine les voir. Le troisième, on reviendra à un état ancien. Le quatrième, tous les monstres et toutes les autres bêtes qui se déplacent dans les eaux se rassembleront et sortiront de la mer en mugissant les unes contre les autres comme dans un combat. Le cinquième, tous les volatiles du ciel se rassembleront dans les champs en se lamentant, sans goûter ni boire. Le sixième, des fleuves de feu se lèveront au coucher du soleil en direction du firmament et s'accumuleront jusqu'au lever [du soleil]. Le septième, tous les astres errants et fixes expulseront des panaches de feu comme les comètes. Le huitième, il y aura un grand tremblement de terre et tous les animaux seront terrifiés. Le neuvième, toutes les pierres, grandes et petites, seront séparées en quatre parties, chacune entrant en collision avec une autre. Le dixième, du sang coulera de toutes les plantes comme la rosée. Le onzième, tous les montagnes, cols et édifices seront réduits en poussière. Le douzième, tous les animaux sortiront des forêts et des montagnes vers les plaines en rugissant et en ne mangeant rien. Le treizième, tous les sépulcres, depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, s'ouvriront sur les cadavres pour qu'ils ressuscitent. Le quatorzième, tous les hommes sortiront de leurs demeures en ne comprenant pas ni en parlant, mais en courant. Le quinzième, tous mourront et ressusciteront avec les défunts morts depuis longtemps.

Praeterea, Hieronymus ponit quindecim signa praecedentia judicium, dicens, quod primo die maria omnia exaltabuntur quindecim cubitis super montes. Secundo omnia aequora prosternentur in profundum, ita ut vix videri poterunt. Tertio redigentur in antiquum statum. Quarto belluae omnes, et aliae quae moventur in aquis, congregabuntur, et levabuntur super pelagus more contentionis invicem mugientes. Quinto omnia volatilia caeli congregabuntur in campis, invicem plorantes, non gustantes neque bibentes. Sexto flumina ignea surgent ab occasu solis contra faciem firmamenti usque ad ortum corruentia. Septimo omnia sidera errantia et fixa spargent ex se igneas comas, sicut cometae. Octavo erit magnus terraemotus, et omnia animalia prosternentur. Nono omnes lapides tam magni quam parvi dividentur in quatuor partes, unaquaque aliam collidente. Decimo omnes plantae sanguineum fluent rorem. Undecimo omnes montes et colles et aedificia in pulverem redigentur. Duodecimo omnia animalia venient ad campos de silvis et montibus rugientia et nihil gustantia. Tertiodecimo omnia sepulcra ab ortu solis usque ad occasum patebunt cadaveribus ad resurgendum. Quartodecimo omnes homines de habitaculis suis recedent non intelligentes neque loquentes, sed discurrentes. Quintodecimo omnes morientur et resurgent cum mortuis longe ante defunctis.

sources : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/SENTENCES4.htm#_Toc218987041

[b] https://www.corpusthomisticum.org/snp4047.html#22369

L'Antichrist. À travers les siècles, on voit une évolution de ce que désigne ce mythe de l'Antichrist. Parfois, on désigne des personnes, comme l'empereur Néron (37-68), dont le règne a été si terrible qu'il a été invalidé post-mortem par le sénat romain.

Pour Irénée (IIe siècle), l'Antichrist est l'occasion de développer une théologie antihérétique et antijuive. L'Antichrist sera une figure juive mais agissant à la manière païenne et s'opposant au culte traditionnel. Ce peut être par exemple un juif apostasique, qui rejette sa foi. Pour Hippolyte (IIIe siècle), l'Antichrist est en premier lieu le tyran sanguinaire à la tête du dernier empire. L'empire romain incarne à la fois l'Antichrist, quand il oppresse, et le Katéchon, τὸ κατέχον (cf. 2 Thessaloniciens 2, 5–8) quand il fournit une certaine protection, ou une certaine prospérité. Avec Origène, la dimension métaphysique l'emporte sur la dimension eschatologique : son Antichrist est le faux sens des Écritures. Pour Cyrille de Jérusalem (IVe siècle), l'adversaire eschatologique se confond presque avec le diable. Pour le Pseudo-Hippolyte, l'Antichrist est l'incarnation même de Satan. Cette doctrine n'est pas retenue par l'Église : le diable ne s'incarne pas. Il peut y avoir des figures diaboliques, qui suivent Satan. Mais ils ne sont pas Satan incarnés.

Enfin la grande révolution appartient à Augustin (Ve siècle), pour qui chacun des fidèles est un antichrist potentiel, dans la mesure où sa vie ne suit pas l'enseignement du Christ.

La Grande Apostasie ou le Mystère d'iniquité.

2 Thessaloniciens 2, 3–5 [AELF] [grec]

[03] Ne laissez personne vous égarer d'aucune manière. Car il faut que vienne d'abord l'apostasie, et que se révèle l'Homme de l'impiété, le fils de perdition,
[04] celui qui s'oppose, et qui s'élève contre tout ce que l'on nomme Dieu ou que l'on vénère, et qui va jusqu'à siéger dans le temple de Dieu en se faisant passer lui-même pour Dieu.
[05] Ne vous souvenez-vous pas que je vous en ai parlé quand j'étais encore chez vous ?

L'homme d'iniquité, prétendra prendre la place de Dieu dans son sanctuaire. Il est décrit dans l'Apocalypse comme un séducteur (un *se-ducere*, conduire à soi) : il fera des prodiges par la science. Il attirera tous les regards, les applaudissements, alors que les serviteurs seront humiliés. Quel est donc ce mystère d'iniquité ou d'anomie ? En grec, « *Mystèrion tès Anomias* » (μυστήριον της Ανομίας). Cette expression "Mystère d'Iniquité" est un vieil usage de traduction de la Bible pour l'expression grecque *mystèrion tès Anomias* qu'on pourrait aujourd'hui traduire par Mystère d'Anomie. L'iniquité, c'est l'injustice en dépit des lois. L'anomie, c'est l'absence de loi. Le terme

grec ὸ ἄνομος est un terme masculin, désignant quelqu'un, une personne, ici traduit par « l'Impie » ou « le Sans-loi »

Mais quelque chose retient cet homme d'iniquité : c'est le « Katéchon » (κατέχων).

2 Thessaloniciens 2, 6 [AELF] [grec]

[06] Maintenant vous savez ce qui le retient (tò Katechon τὸ κατέχον), de sorte qu'il ne se révélera qu'au temps fixé pour lui.

Dans les versets suivants, St Paul développe un thème : quelque chose retient cet homme d'iniquité, il n'est pas totalement déchaîné. Il y a un "retenant" : Katéchon. Katéchon signifie *ce qui retient*. Qu'est-ce qui le retient ? L'Esprit Saint, l'Église ? On ne sait pas.

2 Thessaloniciens 2, 7–10 [AELF] [grec]

[07] Car le mystère d'iniquité (mystère d'anomie της ἀνομίας) est déjà à l'œuvre ; il suffit que soit écarté celui qui le retient (ὸ Katechon – ὁ κατέχων) à présent.
[08] Alors sera révélé l'Impie (ὸ ἄἄνομος), que le Seigneur Jésus supprimera par le souffle de sa bouche et fera disparaître par la manifestation de sa venue.
[09] La venue de l'Impie, elle, se fera par la force de Satan avec une grande puissance, des signes et des prodiges trompeurs,
[10] avec toute la séduction du mal, pour ceux qui se perdent du fait qu'ils n'ont pas accueilli l'amour de la vérité, ce qui les aurait sauvés.

Souvent traduit par « ce qui retient », « le retenant » mais il faut préciser que le terme apparaît à deux genres en grec dans le texte. Soit τὸ κατέχον avec l'article neutre (τὸ) qui peut vouloir dire une chose, ou, pour la plupart des Pères de l'Église, il s'agit du Saint-Esprit, nom qui est au genre neutre en grec. Soit ὁ κατέχων avec l'article masculin (ὁ) et qui désignerait alors une personne, mais qui ?

Les Pères de l'Église se demandent si le texte désigne une même réalité, une même personne ou bien deux personnes. Autrement dit le Saint-Esprit et une personne qui agit sous la motion de l'Esprit.

Or ce Katéchon, ne peut pas être le Paraclet seulement puisque, contrairement à l'Esprit Saint, il ne doit pas demeurer éternellement avec les hommes mais se retirer pour laisser le Mystère de l'Anomie agir.

Qui est alors ce Katéchon ? Est-ce une certaine manifestation de l'Esprit tant que le pouvoir temporel demeure sous une certaine motion de l'Esprit ? Désigne-t-il certains hommes publics sages, des hommes politiques ou autre ? Ou encore, est-ce l'Église sous la motion du Saint-Esprit qui est son âme ? Mais l'Église ne disparaîtra pas ?

Un aspect intéressant sur le plan théologique consiste en l'idée d'une Passion de

l'Église : « L'Épreuve ultime de l'Église » liée à l'Apostasie, qui précède la Parousie. « Le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur terre ? » (cf. Luc 18, 8).

Voyons ce que dit l'Église dans son magistère, résumé dans le CEC aux numéros 675 à 677 sur cette « Épreuve ultime de l'Église ».

CEC [CEC92, §675]

L'Épreuve ultime de l'Église

675 Avant l'avènement du Christ, l'Église doit passer par une épreuve finale qui ébranlera la foi de nombreux croyants (cf. Luc 18, 8 ; Matthieu 24, 12). La persécution qui accompagne son pèlerinage sur la terre (cf. Luc 21, 12 ; Jean 15, 19–20) dévoilera le " mystère d'iniquité " sous la forme d'une imposture religieuse apportant aux hommes une solution apparente à leurs problèmes au prix de l'apostasie de la vérité. L'imposture religieuse suprême est celle de l'Anti-Christ, c'est-à-dire celle d'un pseudo-messianisme où l'homme se glorifie lui-même à la place de Dieu et de son Messie venu dans la chair (cf. 2 Thessaloniciens 2, 4–12 ; 1 Thessaloniciens 5, 2–3 ; 2 Jean 7 ; 1 Jean 2, 18 ; 22).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1R.HTM

Ce mystère d'iniquité se présentera donc sous la forme d'une imposture religieuse, ou plutôt qui se présentera comme religieuse, et qui semblera apporter une solution aux hommes à la condition qu'ils apostasient, qu'ils rejettent leur foi.

On parle de *pseudo-messianisme* où l'homme se glorifie. Une sorte de réitération du péché originel. L'homme prétend s'auto-diviniser. Cela peut avoir lieu de façon collective. Une sorte de corps mystique du mal. Par la science. Qui fera de l'homme un messie par lui-même. L'homme se découvre grand, beau. Mais il se reçoit d'un autre. À partir du moment où on ne voit plus le don, on considère alors qu'on est la source soi-même. C'est un peu la dérive du monde actuel avec les problématiques autour de l'eugénisme par exemple.

St Louis disait "[...] l'on ne doit pas guerroyer Dieu de ses dons qu'il nous fait".

CEC [CEC92, §676]

676 Cette imposture antichristique se dessine déjà dans le monde chaque fois que l'on prétend accomplir dans l'histoire l'espérance messianique qui ne peut s'achever qu'au-delà d'elle à travers le jugement eschatologique : même sous sa forme mitigée, l'Église a rejeté cette falsification du Royaume à venir sous le nom de millénarisme (cf. Dz 3839[a]), surtout sous la forme politique d'un messianisme sécularisé, " intrinsèquement perverse " (cf. Pie XI, enc. *Divini Redemptoris* condamnant le " faux mysticisme " de cette " contrefaçon de la rédemption des humbles " ; GS[b] 20-21).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1R.HTM

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f2d.htm#etw

[b] https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html

Chaque fois qu'on prétend accomplir un paradis terrestre, ce qui était le but affiché des idéologies du XXe siècle comme le nazisme avec la création de l'homme parfait par la science, et d'autre part le marxisme/soviétisme avec l'avènement d'une classe parfaite, on va vers l'anarchie (du grec ἀναρχία / *anarkhia*, sans *arkhê*, sans origine, sans principe : il est sa propre origine). Aller vers une humanité parfaite qui sera libérée par la science de toute contrainte.

On parle d'une déchristianisation du messianisme. C'est une grande erreur liturgique au sens de la doxologie. Un peu comme si, au lieu de louer Dieu en disant "par lui, avec lui, et en lui", on se célébrait soi-même : "par moi, avec moi et en moi". On revient encore à la définition du péché originel. Le péché originel, ce n'est pas de vouloir devenir comme Dieu : nous sommes faits à son image et appelés à le rejoindre. Mais c'est de le faire sans lui, par orgueil.

CEC [CEC92, §677]

677 L'Église n'entrera dans la gloire du Royaume qu'à travers cette ultime Pâque où elle suivra son Seigneur dans sa mort et sa Résurrection (cf. Apocalypse 19, 1–9). Le Royaume ne s'accomplira donc pas par un triomphe historique de l'Église (cf. Apocalypse 13, 8) selon un progrès ascendant mais par une victoire de Dieu sur le déchaînement ultime du mal (cf. Apocalypse 20, 7–10) qui fera descendre du Ciel son Épouse (cf. Apocalypse 21, 1–4). Le triomphe de Dieu sur la révolte du mal prendra la forme du Jugement dernier (cf. Apocalypse 20, 1–12) après l'ultime ébranlement cosmique de ce monde qui passe (cf. 2 Pierre 3, 12–13).

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P1R.HTM

L'Église ne vas pas finir sur un triomphe mais sur un échec. Elle va ainsi suivre le Christ dans sa mort et sa résurrection.

Le cardinal Ratzinger : Signes de la Parousie et liturgie Dans son ouvrage *La mort et l'au-delà*, le cardinal Ratzinger nous livre une admirable analyse des signes de la Parousie. Tout d'abord il nous dit qu'il ne faut pas chercher dans une fausse direction :

Joseph Ratzinger – *La mort et l'au-delà* [rat05b, p. 210]

[il ne faut pas d'abord chercher dans ces signes dans le Ciel ou sur la terre une] « description cosmique des évènements futurs et de leur déroulement ; toutes les tentatives en ce sens ont abouti à des impasses. Ces textes relèvent plutôt d'un exposé du mystère de la Parousie en langage liturgique. Le Nouveau Testament voile et dévoile ce mystère de la venue du Christ,

indicible pour nous, parce qu'il en parle en termes de liturgie, qui seule peut être en ce monde le lieu de contact avec Dieu. La parousie est le degré suprême d'intensité et de plénitude de la liturgie ; et la liturgie est parousie, événement parousial parmi nous » (p. 210)

[...]

« l'Église, dans la liturgie s'attaque au fondement du cosmos et opère sa métamorphose libératrice.... Les éléments du monde sont d'ores et déjà détrônés ; le soleil, la lune et les étoiles ont déjà pâli (cf. Galates 4, 3 ; Colossiens 2, 8), et pourtant cela est encore à venir ; la trompette de la parole appelle dès maintenant l'homme, et pourtant elle le fera encore à l'avenir ».

Le fidèle laïc étend cette réalité liturgique à toutes les réalités créées. Il travaille à étendre le Règne du Christ dans tout le monde qui l'entoure.

La Parousie manifestera de manière splendide le sacerdoce royal des baptisés et le ministère qu'ils auront réalisé dans le passage de la figure de ce monde vers le Royaume.

D'après Ratzinger, ces textes appartiennent au genre littéraire "liturgique". On disait ça dans les premières messes : la lune s'assombrira ... Dans la liturgie tous les éléments du cosmos sont déjà en train de s'effondrer et soumis au Verbe. La matière est spiritualisée, elle sert de signe dans les sacrements, elle passe en Dieu.

La question de la parousie du Christ et du millénium. La question a surgi au IIe siècle. Le premier témoignage est attribué à un certain Papias : "Il y aura un millenium qui suivra la résurrection des morts, quand le royaume du Christ sera établi matériellement sur terre."

Dans le christianisme post-apostolique, le millénarisme était tenu comme une opinion possible parmi d'autres et n'apparaissait pas comme une hérésie ou encore un manque d'orthodoxie.

J. Séguy du millénarisme (art. « Millénarisme », dans Catholicisme IX (1982), p. 159.

« On appelle millénarisme (ou chiliasme) l'ensemble des croyances relatives à un règne terrestre à venir du Christ et de ses élus : ce règne – et ce royaume – sont censés devoir durer mille ans (entendus soit littéralement, soit symboliquement ; l'événement millénaire se situe entre une première résurrection (celle des élus déjà morts) et une seconde (celle des méchants, en vue du jugement et de la condamnation). Il se place donc dans le temps de l'histoire, avant la 'nouvelle création' et la 'nouvelle Jérusalem' qui correspondent, elles, à des réalités anhistoriques ».

Pour conclure, voici un texte caractéristique, tiré de *Gaudium et spes* [GS65, §39] :

Constitution dogmatique *Gaudium et Spes* du concile Vatican II [GS65, §39]

« Certes, nous savons bien qu'il ne sert de rien à l'homme de gagner l'univers s'il vient à se perdre lui-même, mais l'attente de la nouvelle terre, loin d'affaiblir en nous le souci de cultiver cette terre, doit plutôt le réveiller : le corps de la nouvelle famille humaine y grandit, qui offre déjà quelque ébauche du siècle à venir. C'est pourquoi, s'il faut soigneusement distinguer le progrès terrestre de la croissance du Règne du Christ, ce progrès a cependant beaucoup d'importance pour le Royaume de Dieu, dans la mesure où il peut contribuer à une meilleure organisation de la société humaine. [§ 3]. Car ces valeurs de dignité, de communion fraternelle et de liberté, tous ces fruits excellents de notre nature et de notre industrie, que nous aurons propagés sur terre selon le commandement du Seigneur et dans son Esprit, nous les retrouverons plus tard, mais purifiés de toute souillure, illuminés, transfigurés, lorsque le Christ remettra à son Père 'un Royaume éternel et universel : royaume de vérité et de vie, royaume de sainteté et de grâce, royaume de justice, d'amour et de paix'. Mystérieusement, le Royaume est déjà présent sur cette terre ; il atteindra sa perfection quand le Seigneur reviendra . »

source : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html

11.5.2 Résurrection

La Résurrection des morts et ses implications anthropologiques

La doctrine de la résurrection est professée depuis le début du Christianisme :

- Symbole des apôtres (Denz. 30).
- Credo de Nicée Constantinople (Denz. 150).
- Symbole Quicumque (Denz. 76).
- Paul VI, Professio fidei, 28.
- CDF, Quelques questions d'eschatologie, numéros 1 et 2.[4]

[4] https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1990_problemi-attuali-escatologia_fr.html

- Pie V, Catéchisme Romain, I, 11, 6.
- Catéchisme de l'Église Catholique, 992-1004 et suivants

11.5.2.1 La Résurrection dans l'Ancien Testament

La Résurrection n'est pas explicitement présente dans les premiers livres de l'Ancien Testament. Mais certaines doctrines préparent indirectement la résurrection.

Doctrines qui préparent indirectement la résurrection Dieu est souverain même du Shéol. On retrouve le thème explicite dans la descente du Christ au shéol.

Dans le premier livre de Samuel :

> **1 Samuel 2, 6** [AELF] [hébreu]
>
> 06 Le Seigneur fait mourir et vivre ; il fait descendre à l'abîme et en ramène.

Dans d'autres traductions on trouve : "C'est Yahvé qui fait mourir et vivre, qui fait descendre au shéol et en remonter."

On retrouve aussi ce *shéol* dans le livre d'*Amos* ou dans les *Psaumes*.

> **Amos 9, 1–2** [AELF] [hébreu]
>
> 01 Je vis le Seigneur debout près de l'autel. Il dit : Frappe les chapiteaux, et que tremblent les seuils ! Brise tous ceux qui sont en tête, et les suivants, je les tuerai par l'épée ; pas un d'entre eux ne pourra s'enfuir, pas un d'entre eux ne pourra s'échapper.
> 02 S'ils forcent le séjour des morts[a], de là, ma main les extirpera ; s'ils escaladent les cieux, de là, je les ferai descendre ;
>
> [a] Parfois traduit : l'entrée du Shéol.

> **Psaumes 15, 9–10** [AELF] [hébreu]
>
> 09 Mon cœur exulte, mon âme est en fête, ma chair elle-même repose en confiance :
> 10 tu ne peux m'abandonner à la mort[a] ni laisser ton ami voir la corruption.
>
> [a] Parfois traduit : au shéol

Sagesse 16, 13–14 [AELF] [Grec Theotex]

13 Toi, tu as pouvoir sur la vie et sur la mort, tu fais descendre aux portes des enfers, et tu en ramènes.
14 L'homme, dans sa malice, peut tuer, mais il ne peut pas faire revenir le souffle qui est parti et ne peut délivrer l'âme emmenée captive.

Dans le livre de la Sagesse, on retrouve l'idée que Dieu n'a pas fait la mort qui est arrivée avec le péché :

Sagesse 1, 12–13 ; 2, 23 [AELF] [Grec Theotex]

1.12 Ne courez pas après la mort en dévoyant votre vie, n'attirez pas la catastrophe par les œuvres de vos mains.
1.13 Dieu n'a pas fait la mort, il ne se réjouit pas de voir mourir les êtres vivants.
[...]
2.23 Or, Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité, il a fait de lui une image de sa propre identité.

Enfin Dieu dote certaines figures prophétiques comme Enoch[5], Elisée ou Élie du pouvoir de ressusciter les morts et d'être emportés au ciel. Cela illustre l'idée d'une vie pleine après la mort.

Genèse 5, 23–24 [AELF] [hébreu]

23 Hénok vécut en tout trois cent soixante-cinq ans.
24 Il avait marché avec Dieu, puis il disparut car Dieu l'avait enlevé.

2 Rois 2, 9–11 [AELF] [hébreu]

09 Pendant qu'ils passaient, Élie dit à Élisée : « Dis-moi ce que tu veux que je fasse pour toi avant d'être enlevé loin de toi. » Élisée répondit : « Que je reçoive une double part de l'esprit que tu as reçu ! »
10 Élie reprit : « Tu demandes quelque chose de difficile : tu l'obtiendras si tu me vois lorsque je serai enlevé loin de toi. Sinon, tu ne l'obtiendras pas. »
11 Ils étaient en train de marcher tout en parlant lorsqu'un char de feu, avec des chevaux de feu, les sépara. Alors, Élie monta au ciel dans un

[5]Enoch ou Hénoch, le livre d'Hénoch n'est ni dans le canon juif ni dans le canon Catholique, seule l'Église orthodoxe éthiopienne le reconnaît comme canonique.

ouragan.

Siracide 48, 5 ; 14 [AELF] [Grec Theotex]

05 Toi qui as réveillé un mort et, par la parole du Très-Haut, l'as fait revenir du séjour des morts ;
[...]
14 Pendant sa vie, il a fait des prodiges ; après sa mort, des œuvres merveilleuses.

Les auteurs sacrés emploient initialement la notion de résurrection en un sens collectif à propos de retour en grâce et en fidélité du peuple de Dieu qui s'en était éloigné ; ce n'est que dans un second temps que la résurrection fut envisagée en une acception individuelle :

Isaïe 25, 8 ; 26, 19 [AELF] [hébreu]

25.08 Il fera disparaître la mort pour toujours. Le Seigneur Dieu essuiera les larmes sur tous les visages, et par toute la terre il effacera l'humiliation de son peuple. Le Seigneur a parlé.
26.19 Tes morts revivront, leurs cadavres se lèveront. Ils se réveilleront, crieront de joie, ceux qui demeurent dans la poussière, car ta rosée, Seigneur, est rosée de lumière, et le pays des ombres redonnera la vie.

Ézéchiel 37, 1–14 [AELF] [hébreu]

01 La main du Seigneur se posa sur moi, par son esprit il m'emporta et me déposa au milieu d'une vallée ; elle était pleine d'ossements.
02 Il me fit circuler parmi eux ; le sol de la vallée en était couvert, et ils étaient tout à fait desséchés.
03 Alors le Seigneur me dit : « Fils d'homme, ces ossements peuvent-ils revivre ? » Je lui répondis : « Seigneur Dieu, c'est toi qui le sais ! »
04 Il me dit alors : « Prophétise sur ces ossements. Tu leur diras : Ossements desséchés, écoutez la parole du Seigneur :
05 Ainsi parle le Seigneur Dieu à ces ossements : Je vais faire entrer en vous l'esprit, et vous vivrez.
06 Je vais mettre sur vous des nerfs, vous couvrir de chair, et vous revêtir de peau ; je vous donnerai l'esprit, et vous vivrez. Alors vous saurez que Je suis le Seigneur. »

07 Je prophétisai, comme j'en avais reçu l'ordre. Pendant que je prophétisais, il y eut un bruit, puis une violente secousse, et les ossements se rapprochèrent les uns des autres.
08 Je vis qu'ils se couvraient de nerfs, la chair repoussait, la peau les recouvrait, mais il n'y avait pas d'esprit en eux.
09 Le Seigneur me dit alors : « Adresse une prophétie à l'esprit, prophétise, fils d'homme. Dis à l'esprit : Ainsi parle le Seigneur Dieu : Viens des quatre vents, esprit ! Souffle sur ces morts, et qu'ils vivent ! »
10 Je prophétisai, comme il m'en avait donné l'ordre, et l'esprit entra en eux ; ils revinrent à la vie, et ils se dressèrent sur leurs pieds : c'était une armée immense !
11 Puis le Seigneur me dit : « Fils d'homme, ces ossements, c'est toute la maison d'Israël. Car ils disent : "Nos ossements sont desséchés, notre espérance est détruite, nous sommes perdus !"
12 C'est pourquoi, prophétise. Tu leur diras : Ainsi parle le Seigneur Dieu : Je vais ouvrir vos tombeaux et je vous en ferai remonter, ô mon peuple, et je vous ramènerai sur la terre d'Israël.
13 Vous saurez que Je suis le Seigneur, quand j'ouvrirai vos tombeaux et vous en ferai remonter, ô mon peuple !
14 Je mettrai en vous mon esprit, et vous vivrez ; je vous donnerai le repos sur votre terre. Alors vous saurez que Je suis le Seigneur : j'ai parlé et je le ferai – oracle du Seigneur. »

La résurrection personnelle dans l'Ancien Testament Certains exégètes s'appuient sur les textes précités pour affirmer que la Bible mentionne clairement la résurrection individuelle. Deux autres textes affirment explicitement la foi en la vie éternelle.

D'une part, dans le livre de Daniel, avec la résurrection de tous. Le texte parle d'un « grand nombre » de justes, plus dans le sens de « tous » que de « quelques-uns ».

Daniel 12, 1–4 [AELF] [hébreu]

01 En ce temps-là se lèvera Michel, le chef des anges, celui qui se tient auprès des fils de ton peuple. Car ce sera un temps de détresse comme il n'y en a jamais eu depuis que les nations existent, jusqu'à ce temps-ci. Mais en ce temps-ci, ton peuple sera délivré, tous ceux qui se trouveront inscrits dans le Livre.
02 Beaucoup de gens qui dormaient dans la poussière de la terre s'éveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour la honte et la déchéance éternelles.
03 Ceux qui ont l'intelligence resplendiront comme la splendeur du firmament, et ceux qui sont des maîtres de justice pour la multitude brilleront

comme les étoiles pour toujours et à jamais.
04 Et toi, Daniel, tiens secrètes ces paroles, garde le Livre scellé jusqu'au temps de la fin. Beaucoup seront perplexes, mais la connaissance augmentera. »

D'autre part dans ce texte du deuxième livre des Martyrs d'Israël, aussi appelé livre des Maccabées. Nous l'avons déjà vu dans les chapitres précédents, avec la mère et ses sept fils, lors de l'exil à Babylone. Ici, Dieu redonne la vie à celui qui lui est fidèle dans le martyre : ce texte ne semble parler de résurrection que pour les héros mais n'ayant pas une finalité dogmatique, cela n'est pas restrictif ; la résurrection est une réalité bonne et salvifique, désirable ; liée à la création.

2 Maccabées 7, 1–19 [AELF] [Grec Theotex]

01 Sept frères avaient été arrêtés avec leur mère. À coups de fouet et de nerf de bœuf, le roi Antiocos voulut les contraindre à manger du porc, viande interdite.
02 L'un d'eux se fit leur porte-parole et déclara : « Que cherches-tu à savoir de nous ? Nous sommes prêts à mourir plutôt que de transgresser les lois de nos pères. »
03 Fou de rage, le roi ordonna que l'on chauffe des poêles et des chaudrons.
04 Dès qu'ils furent brûlants, il ordonna de couper la langue de celui qui s'était fait leur porte-parole, de lui arracher la peau de la tête et de lui couper les mains et les pieds, sous les yeux de ses autres frères et de sa mère.
05 Lorsqu'il fut complètement mutilé, le roi ordonna de l'amener près du brasier et de le faire passer à la poêle, alors qu'il respirait encore. Tandis que des vapeurs abondantes se répandaient autour de la poêle, les autres s'exhortaient mutuellement, avec leur mère, à mourir avec noblesse. Ils disaient :
06 « Le Seigneur Dieu nous voit et, en vérité, nous apporte le réconfort, comme Moïse l'a clairement affirmé dans son cantique où il témoigne, à la face de tous, que Dieu réconfortera ses serviteurs. »
07 Lorsque le premier fut mort de cette manière, on amena le deuxième pour le torturer. On lui arracha la peau de la tête avec les cheveux, puis on lui demanda : « Mangeras-tu, plutôt que d'être châtié dans ton corps, membre par membre ? »
08 Mais il répondit, dans la langue de ses pères : « Non ! » C'est pourquoi lui aussi subit aussitôt les mêmes sévices que le premier.
09 Au moment de rendre le dernier soupir, il dit : « Tu es un scélérat, toi qui nous arraches à cette vie présente, mais puisque nous mourons par fidélité à ses lois, le Roi du monde nous ressuscitera pour une vie

éternelle. »
[10] Après cela, le troisième fut mis à la torture. Il tendit la langue aussitôt qu'on le lui ordonna et il présenta les mains avec intrépidité,
[11] en déclarant avec noblesse : « C'est du Ciel que je tiens ces membres, mais à cause de ses lois je les méprise, et c'est par lui que j'espère les retrouver. »
[12] Le roi et sa suite furent frappés de la grandeur d'âme de ce jeune homme qui comptait pour rien les souffrances.
[13] Lorsque celui-ci fut mort, le quatrième frère fut soumis aux mêmes sévices.
[14] Sur le point d'expirer, il parla ainsi : « Mieux vaut mourir par la main des hommes, quand on attend la résurrection promise par Dieu, tandis que toi, tu ne connaîtras pas la résurrection pour la vie. »
[15] On amena aussitôt le cinquième pour le tourmenter.
[16] Fixant les yeux sur le roi, il dit : « Tout mortel que tu es, tu as autorité sur les hommes et tu fais ce que tu veux. Ne t'imagine pas pour autant que notre race soit abandonnée de Dieu.
[17] Mais toi, attends : tu verras combien sa puissance est grande et de quelle manière il sévira contre toi-même et ta descendance ! »
[18] Après celui-là, on amena le sixième, et lorsqu'il fut sur le point de mourir, il dit : « Ne te fais pas de vaine illusion : c'est à cause de nous-mêmes que nous endurons ces souffrances, pour avoir péché contre notre propre Dieu. De là viennent ces malheurs surprenants.
[19] Mais toi, ne va pas croire que tu resteras impuni, pour avoir entrepris de faire la guerre à Dieu. »

11.5.2.2 La Résurrection dans le Nouveau Testament

La résurrection est très présente dans le Nouveau Testament. On trouve des passages d'Évangile qui affirment cette doctrine. Par exemple dans l'évangile de Jean, Marthe réagit à la mort de son frère Lazare en témoignant de sa foi en la résurrection.

Jean 11, 24 [AELF] [grec]

[24] Marthe reprit : « Je sais qu'il ressuscitera à la résurrection, au dernier jour. »

Dans l'évangile de Matthieu, lors de l'échange avec les sadducéens, Jésus précise la nature et la cause de la résurrection.

Matthieu 22, 23–33 [AELF] [grec]

[23] Ce jour-là, des sadducéens – ceux qui affirment qu'il n'y a pas de résurrection – s'approchèrent de Jésus et l'interrogèrent :
[24] « Maître, Moïse a dit : Si un homme meurt sans avoir d'enfants, le frère de cet homme épousera sa belle-sœur pour susciter une descendance à son frère.
[25] Il y avait chez nous sept frères : le premier, qui s'était marié, mourut ; et, comme il n'avait pas de descendance, il laissa sa femme à son frère.
[26] Pareillement, le deuxième, puis le troisième, jusqu'au septième,
[27] et finalement, après eux tous, la femme mourut.
[28] Alors, à la résurrection, duquel des sept sera-t-elle l'épouse, puisque chacun l'a eue pour épouse ? »
[29] Jésus leur répondit : « Vous vous égarez, en méconnaissant les Écritures et la puissance de Dieu.
[30] À la résurrection, en effet, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme les anges dans le ciel.
[31] Et au sujet de la résurrection des morts, n'avez-vous pas lu ce qui vous a été dit par Dieu :
[32] Moi, je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob ? Il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants. »
[33] Les foules qui l'avaient entendu étaient frappées par son enseignement.

La résurrection est en dépendance du Christ incarné et ressuscité Dans l'évangile de St Jean d'abord, puis dans les actes des apôtres de Luc et enfin dans les épîtres de Paul, on peut comprendre le lien entre résurrection et le Christ lui-même.

Chez St Jean, Jésus, dans sa prédication, ici à Jérusalem devant le temple, déclare qu'il est le juge, et, dans sa personne la résurrection et la vie. Bien que différente selon les personnes en relation à leur vie – ceux qui ont fait le bien … ceux qui ont fait le mal – la résurrection est commune à tous les hommes.

Jean 5, 26 ; 28–30 [AELF] [grec]

[26] Comme le Père, en effet, a la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir, lui aussi, la vie en lui-même ;
[…]
[28] Ne soyez pas étonnés ; l'heure vient où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix ;
[29] alors, ceux qui ont fait le bien sortiront pour ressusciter et vivre, ceux qui ont fait le mal, pour ressusciter et être jugés.
[30] Moi, je ne peux rien faire de moi-même ; je rends mon jugement d'après ce que j'entends, et mon jugement est juste, parce que je ne cherche pas à faire ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé.

Toute l'œuvre du Christ est donation de vie : la vie éternelle pour ceux qui croient en lui et la résurrection pour tous. Deux aspects de la même action vivifiante du Christ. Ici, toujours chez Jean, il déclare devant une foule à la synagogue de Capharnaüm :

Jean 6, 54 [AELF] [grec]

54 Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle ; et moi, je le ressusciterai au dernier jour.

St Paul témoigne beaucoup de la foi en la résurrection lors de son apostolat : devant l'Aréopage à Athène, devant Festus gouverneur romain de la Judée. Il parle essentiellement de la résurrection des justes, s'adressant à des chrétiens mais il évoque aussi, ici et là, la résurrection pour la condamnation. La doctrine de la résurrection fut parmi les plus contestées de la part des païens.

Son échec devant l'Aréopage est notoire. Dans le monde grec soit on est aristotélicien et tout s'achève à la mort, soit on est néoplatonicien et tout devient spirituel. Il n'y a pas de place pour la résurrection.

Actes des apôtres 17, 32 [AELF] [grec]

32 Quand ils entendirent parler de résurrection des morts, les uns se moquaient, et les autres déclarèrent : « Là-dessus nous t'écouterons une autre fois. »

Devant le gouverneur Festus, la réaction est aussi assez vive :

Actes des apôtres 26, 24–25 [AELF] [grec]

24 Il en était là de sa défense, quand Festus s'écria : « Tu délires, Paul ! Ta grande érudition te fait délirer ! »
25 Mais Paul répliqua : « Je ne délire pas, Très excellent Festus ! Mais je parle un langage de vérité et de bon sens.

Un texte essentiel est dans sa première épître aux Corinthiens dans laquelle il fournit une explication détaillée pour distinguer la résurrection du retour à la vie terrestre.

1 Corinthiens 15, 35–36 ; 42–4 [AELF] [grec]

35 Mais quelqu'un pourrait dire : « Comment les morts ressuscitent-ils ?
avec quelle sorte de corps reviennent-ils ? »
36 – Réfléchis donc ! Ce que tu sèmes ne peut reprendre vie sans mourir
d'abord ;
[...]
42 Ainsi en est-il de la résurrection des morts. Ce qui est semé périssable
ressuscite impérissable ;
43 ce qui est semé sans honneur ressuscite dans la gloire ; ce qui est semé
faible ressuscite dans la puissance ;
44 ce qui est semé corps physique[a] ressuscite corps spirituel ; car s'il
existe un corps physique, il existe aussi un corps spirituel[b].

[a] corps physique Trad. Lit. / grec : "régi par soi-même" / corps animal TOB / corps matériel
[b] régi par l'Esprit !

Résurrection et corps glorieux. Parfois, on parle de *corps glorieux* au lieu de *corps spirituels*. Dans l'anthropologie chrétienne, l'homme est (1) corps (*passah*) / (2) âme (*nephesh*, i.e. gorge) et (3) esprit (*ruah* ou *neshama*, le souffle). En grec on retrouve les trois termes (1) σῶμα *sôma* pour le corps, (2) ψυχή *psyche* pour l'âme et (3) πνεῦμα *pneuma* pour le souffle. Enfin, en latin, on dira : *corpus* (corps), *anima* (âme) et *spiritus* (esprit).

Nous sommes donc corps et âme spirituelle, alors que l'animal est corps et âme non spirituelle. On dit aussi que notre âme est de nature spirituelle.

À cause du péché nous sommes sens dessus dessous. Par le péché l'âme a été séparée de l'Esprit de Dieu, en une mort spirituelle, qui a entraîné une mort physique. Dès lors, non seulement le péché a entraîné la séparabilité de l'âme et du corps mais aussi a entraîné un désordre dans ces trois parties : la chair ou le corps (*soma*) a tendance à donner son verdict, son dictât sur l'âme et sur l'esprit. Quand j'ai faim, ma *psyche*, mon âme, la partie psychologique de mon être, le siège des passions (tristesse, joie, douleur, etc), est bouleversée. Mon esprit commence à être sous la dictature de cette faim et est moins opérationnel. Il ne faut pas rejeter ni soumettre les émotions mais les intégrer. Il faut ainsi que la partie haute de l'âme et l'esprit intègrent ces émotions et ces passions et qu'elles innervent, pénètrent le corps lui-même.

Notre corps est donc marqué par la mort. Par la victoire du Christ dans sa résurrection, l'esprit du Christ sera de nouveau présent dans notre esprit qui sera capable d'intégrer les passions de l'âme et d'innerver, de configurer le corps.

Tout cela ne pourra se réaliser que par l'action du Christ ressuscité. Il l'a réalisé dans son corps, et il le réalisera chez nous.

St Augustin : "la foi des chrétiens c'est la résurrection." Lors de son arrestation, St Paul témoigne de sa foi en la résurrection devant le gouverneur romain Antonius Felix, le prédécesseur de Porcius Festus.

Actes des apôtres 24, 14–15 [AELF] [grec]

[14] Mais je le déclare devant toi : c'est selon le Chemin du Seigneur – ce qu'ils désignent comme un groupe – que je rends un culte au Dieu de nos pères ; je crois à tout ce qu'il y a dans la Loi et à tout ce qui est écrit dans les prophètes ;
[15] mon espérance en Dieu, et ce qu'ils attendent eux-mêmes, c'est qu'il va y avoir une résurrection des justes et des injustes.

Le passage le plus important est celui où Paul affirme que la résurrection du Christ, dont il se déclare lui-même témoin, est le point central de la prédication apostolique. La résurrection du Christ fonde la possibilité de la nôtre qui en est comme le prolongement.

1 Corinthiens 15, 13–14 ; 17–18 [AELF] [grec]

[13] S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité.
[14] Et si le Christ n'est pas ressuscité, notre proclamation est sans contenu, votre foi aussi est sans contenu ;
[...]
[17] Et si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est sans valeur, vous êtes encore sous l'emprise de vos péchés ;
[18] et donc, ceux qui se sont endormis dans le Christ sont perdus.

La résurrection du chrétien est liée au Saint-Esprit (Esprit de la création) qui est présent dans le corps de l'homme comme dans un temple (cf. Romains 8, 9) et à la réception de l'Eucharistie (la communion indigne conduit à la damnation : résurrection et salut ne sont pas exclusivement liés).

1 Corinthiens 6, 19 [AELF] [grec]

[19] Ne le savez-vous pas ? Votre corps est un sanctuaire de l'Esprit Saint, lui qui est en vous et que vous avez reçu de Dieu ; vous ne vous appartenez plus à vous-mêmes,

11.5.2.3 La doctrine de la Résurrection des morts dans la vie et la tradition de l'Église

La résurrection est un thème largement abordé par la littérature patristique : plusieurs œuvres en traitent exclusivement et ce parce que cette doctrine fut parmi les plus contestées de la part des païens :

- S Justin, *De Resurrectione* [Pse] ;
- S. Irénée, *Adversus Haereses* [irea, livre V].
- Tertullien, *De Resurrectione carnis* [terd].
- Grégoire de Nysse, *De Anima et resurrectione dialogus* [gre95].
- Augustin, *De Civitate Dei* [augf].

La critique païenne soulignait l'absurdité des implications concrètes de la doctrine (e.g. Porphyre, Contra Christianos [Por, fr. 94]) et l'incompatibilité avec l'anthropologie platonicienne : aucun système philosophique et religieux du monde antique, excepté l'Aristotélisme, n'enseignait ni ne pouvait accueillir la doctrine de la résurrection. La doctrine de la réincarnation (métempsycose) en différait substantiellement.

Les Pères reconnaissaient la difficulté d'exposer la doctrine de la résurrection. Origène dans *Contra Celsum* [orib] souligne l'incompréhension et la moquerie des païens à son égard. Tertullien confesse, lui, s'être « moqué » de cette croyance :

Tertullien – *Apologétique* [terb, ch. XVIII, 4] –

Il fut un temps où nous riions, comme vous, de ces vérités. Car nous sortons de vos rangs. On ne naît pas chrétien, on le devient.

Haec et nos risimus aliquando. De vestris sumus. Fiunt, non nascuntur Christiani.

source : autres trad. [français][a] [latin][b]

[a] https://www.tertullian.org/french/apologeticum.htm
[b] https://www.tertullian.org/latin/apologeticus.htm

Qu'est-ce que la résurrection de la chair ? – Clémence Houdaille, La Croix du 08/11/2016

Devant l'incrédulité de ses contemporains face à cette question de la résurrection de la chair, Tertullien s'enflamme : « Cette chair que Dieu assembla de ses mains à l'image de Dieu, qu'il anima de son souffle à la ressemblance de sa puissance de vie (…) cette chair-là ne ressusciterait pas après avoir été tant de fois la chose de Dieu ? Arrière, arrière, la pensée que Dieu puisse abandonner à une destruction éternelle l'œuvre de ses mains, l'objet des soins de son intelligence (…), la sœur de son Christ. Dieu (…) aime la chair qui est son prochain à tant de titres. »

source : `https://www.la-croix.com/Abonnes/Theologie/La-Foi/Qu-est-ce-que-la-resurrection-de-la-chair`

En prenant chair, Dieu s'est fait notre frère. Comme le dit Tertullien, la chair est la sœur du Christ. Dieu s'est fait proche de la chair.

On retrouve cette notion de se faire proche de l'autre dans la parabole du bon samaritain. La question initiale était de savoir qui était son prochain. Jésus inverse la question en demandant de qui je me fais le prochain. Ce samaritain, qui était loin des juifs, c'est l'image de Dieu qui s'incarne et se fait proche des juifs, devient leur prochain.

Ainsi la chair est dans le dessein du créateur, dans la création, la nature. Dieu l'assume dans la sur-nature, dans son incarnation. Dieu est assez puissant et fidèle pour nous ressusciter. Cependant, comme en témoigne Augustin, c'est la vérité de foi la plus contredite :

St Augustin, *Commentaires sur les Psaumes* [auga, Deuxième discours sur le psaume LXXXVIII, §5]

Quant à l'immortalité de l'âme, en effet, beaucoup de philosophes païens en ont écrit [des livres], et ont trouvé dans un grand nombre de livres que l'âme humaine est immortelle. Mais en vient-on à la résurrection de la chair, ils n'hésitent point, ils contredisent clairement, et dans leur contradiction ils vont jusqu'à dire qu'il est impossible que cette chair terrestre puisse monter au ciel.

Nam de animi immortalitate multi etiam philosophi Gentium multa disputaverunt, et immortalem esse animum humanum pluribus et multiplicibus libris conscriptum memoriae reliquerunt : cum ventum fuerit ad resurrectionem carnis, non titubant, sed apertissime contradicunt, et contradictio eorum talis est, ut dicant fieri non posse ut caro ista terrena possit in coelum ascendere.

sources : [français][a] [latin][b]

[a] `https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/dqb.htm`

[b] https://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/esposizione_salmo_108_testo.htm

La réponse chrétienne et les racines de l'anthropologie chrétienne Les Pères ont souligné le fait que, sans le corps, l'homme n'est pas parfaitement lui-même et que la survivance de l'âme n'est pas une modalité complète de survivance humaine.

Pseudo-Justin – *Traité sur la résurrection* [Pse, VIII, §8-12] –

8. De ce fait, du moment que l'homme reçoit la bonne nouvelle de son salut, il la reçoit aussi pour sa chair.

9. Qu'est-ce en effet que l'homme sinon un animal raisonnable composé d'une âme et d'un corps ?

10. L'âme n'est donc pas par elle-même l'homme ? Non ! mais elle est l'âme d'un homme. Le corps pourrait-il donc être appelé l'homme ? Non ! mais il est appelé le corps d'un homme.

11. Si donc aucune de ces deux réalités n'est par elle-même l'homme, et que ce qui est appelé homme, c'est ce qui est formé de la réunion des deux, et si Dieu a appelé l'homme à la vie et à la résurrection, il n'en a pas appelé une partie, mais le tout, qui précisément est à la fois l'âme et le corps.

12. Ainsi, comment ne serait-il pas absurde, alors que deux éléments sont en rapport avec le même être et dans le même être, de sauver l'un et l'autre non ?

source : autre trad [édition bilingue], p. 14[a]

[a] https://www.patristique.org/sites/patristique.org/IMG/pdf/PsJustinRes.pdf

Tertullien – *De la résurrection de la chair* [terd, II, §2] –

[...] Par là nous ne ferons que les affermir davantage dans l'unité de Dieu : vérité qui résiste ou s'ébranle suivant que l'on nie ou que l'on admet la résurrection de la chair. Je ne crois pas qu'il soit besoin de traiter du salut de l'âme. Les hérétiques, quelle que soit leur manière de le concevoir, ne le nient pas cependant. Peu nous importe qu'un Lucain, sans épargner même cette substance, en admette la dissolution avec Aristote, et lui substitue un autre je ne sais quoi, comme si on devait voir ressusciter une troisième substance qui ne sera ni chair, ni âme, ni homme conséquemment, mais quelque ours de la Lucanie peut-être. Nous avons traité longuement de toutes les qualités de l'âme dans un livre spécial, où la déclarant d'abord immortelle, nous reconnaissons que la chair seule tombe en dissolution, mais pour se relever infailliblement [...]

[...] uti nunc de sola carnis resurrectione ita et digerendum sit tanquam penes nos quoque incerta, id est penes creatorem – nam et multi rudes, et plerique sua fide dubii, et simplices plures, quos instrui dirigi muniri oportebit – quia ex hoc latere unio divinitatis defenditur : sicut enim negata carnis resurrectione concutitur, ita vindicata constabilitur. Animae autem salutem credo retractatu carere : omnes enim fere haeretici eam, quoquo modo volunt, tamen non negant. Viderit unus aliqui Lucanus ne huic quidem substantiae parcens, quam secundum Aristotelem dissolvens aliud quid pro ea subicit, tertium quiddam resurrecturus, neque anima neque caro, id est non homo, sed ursus forsitan qua Lucanus. Habet et iste a nobis plenissimum de omni statu animae stilum : quam imprimis immortalem tuentes, solius carnis et defectionem agnoscimus et refectionem cum maxime adserimus, redactis in ordinarium materiae corpus si quae et alibi pro causarum incursione praestricta distulimus. [...]

source : autres trad. [français][a] [latin][b]

[a] https://www.tertullian.org/french/g1_09_de_carnis_resurrectione.htm
[b] https://www.tertullian.org/articles/evans_res/evans_res_03latin.htm

Tertullien – ***De la résurrection de la chair*** **[terd, XXXIV, §3]** –

Quand il insiste encore : « C'est la volonté de celui qui m'a envoyé, que quiconque voit le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle, et moi je le ressusciterai au dernier jour ; » il établit la plénitude de la résurrection, puisqu'il distribue à chaque substance la récompense du salut appropriée à ses fonctions, à la chair par laquelle le Fils s'était rendu visible, et à l'âme par laquelle la foi croyait en lui.

Ingerens amplius, Hoc est patris voluntas, ut omnis qui aspicit filium et credit in eum habeat vitam aeternam, et suscitem illum novissimo die, plenitudinem exstruit resurrectionis : tribuit enim utrique substantiae per officia propriam mercedem salutis, et carni per quam filius aspiciebatur, et animae per quam credebatur.

source : autres trad. [français][a] [latin][b]

[a] https://www.tertullian.org/french/g1_09_de_carnis_resurrectione.htm
[b] https://www.tertullian.org/articles/evans_res/evans_res_03latin.htm

Pour St Thomas, le corps et l'âme gardent un lien entre eux après la mort : c'est la *commensuratio*. La résurrection est à la fois rationnelle et de l'ordre de la foi, naturelle et surnaturelle. Du point de vue de la cause finale, la résurrection est naturelle car l'âme est destinée à informer son propre corps. Et du point de vue de la cause efficiente, la résurrection est surnaturelle car Dieu doit intervenir pour qu'elle ait lieu.

À partir de la fin du Moyen-Âge, la lecture platonicienne de la résurrection s'affirme et la résurrection devient de plus en plus inintéressante : on s'occupe de l'éthique, de

l'agir, de l'immortalité de l'esprit (Descartes, Kant, etc) avec le développement de la pensée subjectiviste, spiritualiste, individualiste, etc.

Pour Bultmann, un théologien protestant du XXe siècle, la résurrection n'est pas un événement réel ni pour le Christ ni pour les hommes : c'est un symbole qui exprime le triomphe de l'amour du Christ sur la mort et qui, proclamé, renouvelle spirituellement les croyants. Pour lui, le monde matériel est imperméable à la grâce.

Les expressions chrétiennes de la doctrine de la résurrection des morts On retrouve la vénération des saints et des martyrs en lien avec la prière de demande d'intercession. Et d'autre part les débats entre la résurrection et la crémation. La Tradition chrétienne a généralement dissuadé de la pratique de la crémation du corps.

Commission Théologique Internationale, Question d'eschatologie, f).4.

« Certainement sous l'influence de la foi en la résurrection, les usages chrétiens à l'occasion de l'ensevelissement des cadavres des fidèles apparurent très vite. La manière de parler, exprimée par les mots " cimetière " (en grec *koimêtêrion*, " lieu où l'on dort ensemble ") ou " déposition " (en latin *depositio* : droit du Christ à récupérer le corps du chrétien, par opposition à la " donation "), présuppose cette foi. Dans le soin que l'on prenait du cadavre, on voyait une " obligation d'humanité " mais, " si ceux qui ne croient pas en la résurrection de la chair font ces choses ", ce doit être bien plus une obligation pour ceux " qui croient que cette obligation que l'on remplit à l'égard du corps mort, mais qui doit ressusciter et demeurer pour l'éternité, est aussi, d'une certaine manière, un témoignage de cette même foi ".

Pendant longtemps, la crémation des cadavres resta interdite, car, historiquement, on la percevait comme liée à la mentalité néoplatonicienne, laquelle concevait la crémation comme la destruction du corps afin que l'âme fût totalement libérée de sa prison (plus récemment, elle impliquait une attitude matérialiste ou agnostique). Désormais, l'Église ne l'interdit plus, " à moins qu'on ne la choisisse pour des motifs contraires à la doctrine chrétienne ". On doit veiller à ce que l'actuelle diffusion de la crémation, même chez les catholiques, n'obscurcisse chez eux en aucune manière une mentalité correcte quant à la résurrection de la chair ».

source : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1990_problemi-attuali-escatologia_fr.html

11.5.2.4 Questions théologiques sur la Résurrection

Le fait même de la résurrection se fonde sur la toute puissance divine : l'Ancien Testament l'affirme et le Nouveau Testament le confirme. Le Christ est la cause de notre résurrection.

1 Corinthiens 15, 20–22 [AELF] [grec]

[20] Mais non ! le Christ est ressuscité d'entre les morts, lui, premier ressuscité parmi ceux qui se sont endormis.
[21] Car, la mort étant venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts.
[22] En effet, de même que tous les hommes meurent en Adam, de même c'est dans le Christ que tous recevront la vie,

La résurrection du Christ, cause(s) de notre résurrection St Thomas cherche à qualifier de quelles causalités il s'agit.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] q. 56 a. 1, resp.]
La résurrection du Christ est-elle la cause de notre résurrection ?

« La chose qui, parmi les autres, possède éminemment une nature est toujours celle dont les autres choses tiennent en commun cette nature : par exemple, le feu est le chaud par excellence, parce que, dans les autres êtres, il est la cause de la chaleur ».

« Le principe de la vivification de l'homme est le Verbe de Dieu ».

« Le Verbe de Dieu donne d'abord la vie immortelle au corps qui lui est uni par nature, et par lui il opère la résurrection dans tous les autres [corps] ».

Nam principium humanae vivificationis est verbum Dei, de quo dicitur in Psalmo (cf. Psaumes 36, 10), apud te est fons vitae*, unde et ipse dicit, Jean 5, 21,* sicut pater suscitat mortuos et vivificat, sic et filius quos vult vivificat. *Habet autem hoc naturalis ordo rerum divinitus institutus, ut quaelibet causa primo operetur in id quod est sibi propinquius, et per id operetur in alia magis remota, sicut ignis primo calefacit aerem propinquum, per quem calefacit corpora distantia; et ipse Deus primo illuminat substantias sibi propinquas, per quas illuminat magis remotas, ut Dionysius dicit, XIII cap. Cael. Hier. Et ideo verbum Dei primo attribuit vitam immortalem corpori sibi naturaliter unito, et per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis.*

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128254249
[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4053.html#49387

Il introduit les notions de cause première et de cause instrumentale. Plus exactement la puissance de Dieu est la cause première et le Christ est la cause instrumentale. Et si nous précisons encore, il faut dire que la résurrection du Christ est la cause efficiente

de notre propre résurrection et le Christ ressuscité est la cause exemplaire de notre résurrection.

Nous allons voir qu'il faut dire exactement que le *Christ ressuscité et ressuscitant* est la cause de notre résurrection.

Le *Christ ressuscitant* est la cause de notre résurrection, car, au moment où cette puissance divine était en train de faire que l'âme humaine de Jésus puisse réassumer son corps, l'âme humaine, toujours reliée à Dieu, a communiqué avec son corps pour le vivifier. L'âme tisse la matière en un corps, et effectue une sorte d'assomption de la matière en un corps. Ce n'est pas le cas des anges, qui eux restent purement spirituels.

Quand le Christ ressuscite, il s'approprie donc son corps, il se le ré-approprie. Il fait cela pour nous le permettre ensuite : en vue de la *virtus* (force), sa puissance de vivification qu'il communique de lui à nous : la causalité prochaine.

Celui qui a quelque chose peut le communiquer par proximité. Dieu a la vie, il se fait proche de nous et nous la communique. Il nous ressuscitera par la puissance de sa résurrection. Le Christ est la cause efficiente de notre résurrection.

Le mot efficience vient du latin *efficere* qui veut dire *effectuer* ou *réaliser*. Dieu effectue notre résurrection : c'est une cause efficiente, concrète. Mais il est aussi la cause exemplaire de notre résurrection.

Quelle différence entre cause efficiente et cause exemplaire ? La cause efficiente, c'est la vie divine communiquée à l'âme humaine et à nous par proximité. La cause exemplaire nous fait ressembler au Christ. Il est notre exemple. Les apparitions du Christ nous parlent de ce que seront nos corps dans le ciel.

Le Nouveau Testament affirme clairement ces deux enseignements nouveaux par rapport à l'Ancien Testament. D'une part, Dieu se sert de l'humanité ressuscitée de Jésus pour ressusciter les morts. C'est la cause instrumentale.

Philippiens 3, 20–21 [AELF] [grec]

[20] Mais nous, nous avons notre citoyenneté dans les cieux, d'où nous attendons comme sauveur le Seigneur Jésus Christ,
[21] lui qui transformera nos pauvres corps à l'image de son corps glorieux, avec la puissance active qui le rend même capable de tout mettre sous son pouvoir.

D'autre part, le corps glorieux des hommes sera similaire à celui du Christ ressuscité. C'est la cause exemplaire.

Romains 6, 5 [AELF] [grec]

[05] Car, si nous avons été unis à lui par une mort qui ressemble à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection qui ressemblera à la sienne.

1 Jean 3, 2 [AELF] [grec]

02 Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous le savons : quand cela sera manifesté, nous lui serons semblables car nous le verrons tel qu'il est.

Le corps de Jésus ressuscité ne permet pas encore de laisser voir toute sa gloire, car nous ne sommes pas encore au ciel.

Même les pères de l'Église avaient du mal à accepter ce dogme. Ils ont imaginé que nos corps dans le ciel seraient très spirituels, mathématiques ou géométriques. Inspirés par la philosophie grecque, ils n'ont pas une vue charnelle comme les juifs. Nous croyons à une chair glorifiée !

La condition des corps ressuscités Nous croyons donc à la résurrection de la chair. Mais quelle différence y aura-t-il avec la chair, avec nos corps, d'avant notre mort ? Quelle est la condition de ces corps spirituels ?

1 Corinthiens 15, 40–45 [AELF] [grec]

40 Il y a des corps célestes et des corps terrestres, mais autre est l'éclat des célestes, autre celui des terrestres ;
41 autre est l'éclat du soleil, autre l'éclat de la lune, autre l'éclat des étoiles ; et chaque étoile a même un éclat différent.
42 Ainsi en est-il de la résurrection des morts. Ce qui est semé périssable ressuscite impérissable ;
43 ce qui est semé sans honneur ressuscite dans la gloire ; ce qui est semé faible ressuscite dans la puissance ;
44 ce qui est semé corps physique ressuscite corps spirituel ; car s'il existe un corps physique, il existe aussi un corps spirituel.
45 L'Écriture dit : Le premier homme, Adam, devint un être vivant ; le dernier Adam – le Christ – est devenu l'être spirituel qui donne la vie.

On peut identifier trois qualités de ces corps ressuscités

- *Spiritualisation*. Le corps des ressuscités sera spirituel nous dit St Paul. Cela ne veut pas dire non matériel. Les énergies de l'esprit (*pneuma*) pénétreront parfaitement le corps et la matérialité du corps et la chair. L'esprit communiquera toute sa vie à son corps. Et, ainsi, l'activité du corps sera similaire à celle de l'esprit. On peut dire également que l'âme spirituelle informera parfaitement son corps et qu'ainsi l'âme pourra gouverner parfaitement son corps.

  Lorsque nous nous regarderons les uns les autres, notre corps exprimera parfaitement notre âme. Il y aura ainsi une certaine unité d'âme et de corps. En bien, comme en mal, suivant la qualité de notre âme (sauvé vs damné).

- *Immortalité*. L'âme est déjà immortelle, par définition. Elle communiquera son immortalité au corps. Il ne sera plus soumis à la dégradation, à la mort.
- *Incorruptibilité*. Le corps ne pourra plus se détériorer. En corollaire, il n'aura plus besoin de générer de nouveaux êtres, comme nous le faisons actuellement avec la procréation.

Mariage, sexualité et résurrection. Origène affirme qu'il n'y aura plus de distinction sexuelle. D'autres pères de l'Église disent des choses similaires. Mais le magistère considère que, la masculinité et féminité font partie de l'être humain, ontologiquement et seront donc conservées après la résurrection.

Au ciel, il n'y aura cependant plus de mariage. Les anciens époux ne seront plus mariés mais cela n'effacera pas leur histoire. Ils se reconnaîtront et seront marqués par leur vie partagée. On verra alors la finalité du mariage chrétien : tout était ordonné à l'union intime avec Dieu. Nous percevrons alors le caractère nuptial et sponsial de cette union, le signe du sacrement de l'union entre le Christ et l'Église, entre Dieu et l'humanité.

En ce qui concerne la sexualité, il n'y aura plus de plaisir sexuel car plus de reproduction. Mais la chair ressuscitée aura une joie et un plaisir qui sera un rejaillissement de la joie d'une âme qui voit Dieu. On parle de la béatitude seconde, un *fruitio*, un fruissement, de la joie spirituelle dans le corps.

Cette joie dépassera tout ce qu'on peut imaginer. Il est difficile de le décrire sans l'avoir expérimenté. Prenons l'exemple de quelqu'un qui n'aurait jamais mangé et aurait toujours été nourri par perfusion, sans exercer ses sens. Il a pu sentir et développer son odorat. Il connaît ainsi l'odeur, la vue et même le son des plats. Et on lui propose de goûter. L'expérience est sensiblement supérieure.

Les qualités propres aux sauvés Les trois conditions évoquées précédemment sont propres à toute chair ressuscitée, mais, selon St Thomas, quatre qualités sont propres aux sauvés et ne sont pas partagées par les damnés :

- L'impassiblité ; il n'y aura plus de souffrance dans le ciel.

Apocalypse 7, 16–17 [AELF] [grec]

16 Ils n'auront plus faim, ils n'auront plus soif, ni le soleil ni la chaleur
ne les accablera,
17 puisque l'Agneau qui se tient au milieu du Trône sera leur pasteur
pour les conduire aux sources des eaux de la vie. Et Dieu essuiera toute
larme de leurs yeux. »

Isaïe 49, 10 ; 25, 8 [AELF] [hébreu]

> [49.10] Ils n'auront ni faim ni soif ; le vent brûlant et le soleil ne les frapperont plus. Lui, plein de compassion, les guidera, les conduira vers les eaux vives.
>
> [...]
>
> [25.08] Il fera disparaître la mort pour toujours. Le Seigneur Dieu essuiera les larmes sur tous les visages, et par toute la terre il effacera l'humiliation de son peuple. Le Seigneur a parlé.

- La subtilité dans notre relation aux différents objets. Pour reprendre la cause exemplaire : Jésus se trouve (subitement) au milieu d'eux.
- L'agilité. Elle décrit la liberté qui caractérise l'esprit et qui rejaillit dans le corps. Les désirs et les rêves de l'âme se réaliseront dans le corps instantanément.

> **Isaïe 40, 31** [AELF] [hébreu]
>
> [31] mais ceux qui mettent leur espérance dans le Seigneur trouvent des forces nouvelles ; ils déploient comme des ailes d'aigles, ils courent sans se lasser, ils marchent sans se fatiguer.

- La transparence ou clarté : l'homme pourra communiquer avec son corps ce qu'il veut communiquer avec son esprit, en harmonie.

En ce qui concerne d'autres choses, comme notre âge, nous n'avons pas de réponse. On dit que les corps refléteront l'état de l'âme. Ainsi si on veut être beau dans le ciel, il faut avoir une belle âme !

Les corps des damnés après la résurrection universelle Comme nous l'avons dit au-dessus, ils retrouveront leur corps avec des qualités communes à tous les réssucités : immortalité, spiritualisation et incorruptibilité, mais non l'impassibilité, la subtilité, l'agilité, et la clarté.

Ainsi même si le corps exprimera un regret de l'âme avec la spiritualisation, l'âme ne pourra pas l'informer de manière libre, sans clarté, sans transparence.

Résurrection et (absence de) baptême Lors du baptême nous sommes christo-conformés, configurés au Christ. Cette christo-conformation du baptême conforme d'abord l'âme mais laisse le corps corrompu par le péché. On dit qu'elle est en germe, elle est incoative. La configuration au corps glorieux du Christ aura lieu à la résurrection.

Mais quid alors des personnes non baptisées ? Nous croyons que le baptême est nécessaire pour être sauvé et donc complètement christo-conformés. C'est le baptême qui nous plonge dans la mort et la résurrection du Christ afin d'en être rendu participant. On parle alors de *voie ordinaire sacramentelle* avec le signe de l'eau.

En ce qui concerne les personnes non baptisées, nous ne sommes pas capables de l'expliquer, mais l'Église considère qu'il y a une *voie de la suppléance* dans l'économie du salut où Dieu plonge les non baptisés qu'il sauve par une voie connue de lui-même.

L'identité entre le corps terrestre et le corps ressuscité Le concile du Latran IV et le concile de Florence affirment que nous ressusciterons avec le corps que nous avons maintenant.

Symbole *La foi catholique* du concile du Latran IV [lat15, Dz 801]

–

« Tous ressusciteront avec leur propre corps qu'ils ont maintenant, pour recevoir, selon ce qu'ils auront mérité en faisant le bien ou en faisant le mal ». Cf. Dz 801[a] : « Omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant, ut recipiant secundum opera sua ».

source : [français][b] [latin][c]

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1c.htm#cow
[b] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1c.htm#cow
[c] http://patristica.net/denzinger/enchiridion-symbolorum.html

CEC [CEC92, §999]

999 « Comment ? Le Christ est ressuscité avec son propre corps : 'Regardez mes mains et mes pieds : c'est bien moi' (cf. Luc 24, 39) ; mais Il n'est pas revenu à une vie terrestre. De même, en Lui, 'tous ressusciteront avec leur propre corps, qu'ils ont maintenant' (Cc. Latran IV : Dz 801[a]), mais ce corps sera 'transfiguré en corps de gloire' (cf. Philippiens 3, 21), en 'corps spirituel' (cf. 1 Corinthiens 15, 44). »

source : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P2C.HTM

[a] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1c.htm#cow

Identité du corps dans la résurrection Il existe deux théories principales qui tentent de comprendre le rapport d'identité entre ces deux états corporels : La théorie de l'identité matérielle et la théorie de l'identité formelle. Voici quelques textes de Grégoire de Nysse puis de Benoît XVI sur le corps dans la résurrection.

Grégoire de Nysse – *La création de l'homme* [gree, chap. 27, p. 211]

–

L'âme a naturellement en elle une inclination affectueuse pour le corps avec qui elle habite et à cause de son union avec lui, elle possède une aptitude secrète à reconnaître son familier, comme si naturellement elle conservait quelques marques spéciales, lui permettant, dans cette masse commune, de discerner son bien demeuré sans mélange. Si l'âme tire de nouveau à elle ce qui lui appartient par un lien de parenté, pourquoi interdire à la puissance divine de rassembler les éléments de même famille qui, par une attraction spontanée, se portent d'eux-mêmes vers ce qui est à eux ? L'entretien du Christ sur l'Enfer montre que dans l'âme, même après sa séparation, demeurent des marques distinctives du composé que nous étions : alors que les corps sont déposés dans le tombeau, les âmes conservent quelque signe corporel, qui permet de reconnaître Lazare et ne permet pas au riche de rester inconnu.

source : https://archive.org/details/lacreationdelhom0006greg/page/211

Grégoire de Nysse – *De l'âme et de la résurrection* [gre95] – trad. D'après le texte russe dans Grégoire de Nysse, Tvorenia, t. IV, p. 282-283

Car tu verras cette enveloppe corporelle, anéantie désormais par la mort, à nouveau tissée, non pas de ces éléments lourds et grossiers, mais de telle façon que le fil en sera étonnamment léger et vaporeux. C'est pourquoi ce que tu aimais te sera laissé, mais recréé plus beau et désirable.

Discours du 20 août 2005 aux JMJ de Cologne – Benoît XVI [b1605a]

« Les reliques nous conduisent à Dieu lui-même : en effet, c'est Lui qui, par la force de Sa grâce, donne à des êtres fragiles le courage d'être Ses témoins devant le monde. En nous invitant à vénérer les restes mortels des martyrs et des saints, l'Église n'oublie pas qu'il s'agit certes de pauvres ossements humains, mais d'ossements qui appartenaient à des personnes visitées par la puissance transcendante de Dieu. Les reliques des saints sont des traces de la présence invisible mais réelle qui illumine les ténèbres du monde, manifestant que le règne de Dieu est au-dedans de nous. Elles crient avec nous et pour nous : 'Maranath (cf. 1 Corinthiens 16, 1)' – 'Viens Seigneur Jésus'. »

source : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050818_youth-celebration.html

La résurrection universelle

Actes des apôtres 24, 15 [AELF] [grec]

15 mon espérance en Dieu, et ce qu'ils attendent eux-mêmes, c'est qu'il va y avoir une résurrection des justes et des injustes.

La distinction entre les deux aspects de la causalité efficiente et de la causalité exemplaire de la résurrection de Jésus-Christ permet de résoudre la question de l'universalité de la résurrection des morts. Tous, en effet, ressusciteront, les bons comme les mauvais.

Thomas d'Aquin – *Summa Theologiae* [ST72, III[a] q. 56 a. 1, sol. 3]

« Alors que l'efficience de la résurrection du Christ s'étend à la résurrection des méchants comme des bons, son exemplarité ne s'étend proprement qu'aux bons, qui sont rendus conformes à la filiation du Christ ».
Licet autem efficientia resurrectionis Christi se extendat ad resurrectionem tam bonorum quam malorum, exemplaritas tamen eius se extendit proprie solum ad bonos, qui sunt facti conformes filiationis ipsius, ut dicitur Romains 8, 29.

source : [français][a] [latin][b]

[a] http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/4sommetheologique3a.htm#_Toc128254249
[b] https://www.corpusthomisticum.org/sth4053.html#49390

St Thomas d'Aquin – *La somme contre les gentils* [dAqe, IV, q 81] – [français][a] [latin][b]

« Il ne faut pas dire non plus que tous ne ressusciteront pas, bien que tous n'adhèrent pas au Christ par la foi et que tous ne soient pas instruits de ses mystères. Le Fils de Dieu a assumé la nature humaine pour la restaurer. Ce qui est défaut de nature sera donc réparé en tous : tous reviendront de la mort à la vie. Mais le défaut personnel ne sera réparé que dans ceux qui auront adhéré au Christ, soit par un acte personnel, en croyant en lui, soit du moins par le sacrement de la foi. »

Nec etiam negandum est omnium resurrectionem esse futuram, quamvis non omnes per fidem Christo adhaereant, nec eius mysteriis sint imbuti. Filius enim Dei propter hoc naturam humanam assumpsit ut eam repararet. Id igitur quod est defectus naturae, in omnibus reparabitur, unde omnes a morte redibunt ad vitam. Sed defectus personae non reparabitur nisi in illis qui

Christo adhaeserunt : vel per proprium actum, credendo in ipsum ; vel saltem per fidei sacramentum.

Le rôle du Saint-Esprit et de l'Eucharistie St Paul atteste le rôle de l'Esprit Saint dans la résurrection.

Romains 8, 9 ; 11 [AELF] [grec]

09 Or, vous, vous n'êtes pas sous l'emprise de la chair, mais sous celle de l'Esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous. Celui qui n'a pas l'Esprit du Christ ne lui appartient pas.
[...]
11 Et si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus, le Christ, d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous.

[a] http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/contragentiles.htm#_Toc79337042
[b] https://www.corpusthomisticum.org/scg4079.html#28082

1 Corinthiens 3, 16–17 ; 6, 19–20 [AELF] [grec]

3 :16 Ne savez-vous pas que vous êtes un sanctuaire de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ?
3.17 Si quelqu'un détruit le sanctuaire de Dieu, cet homme, Dieu le détruira, car le sanctuaire de Dieu est saint, et ce sanctuaire, c'est vous.
[...]
6.19 Ne le savez-vous pas ? Votre corps est un sanctuaire de l'Esprit Saint, lui qui est en vous et que vous avez reçu de Dieu ; vous ne vous appartenez plus à vous-mêmes,
6.20 car vous avez été achetés à grand prix. Rendez donc gloire à Dieu dans votre corps.

Dans l'évangile de Jean, c'est Jésus lui-même qui associe résurrection et eucharistie :

Jean 6, 54 [AELF] [grec]

54 Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle ; et moi, je le ressusciterai au dernier jour.

partie II

Annexes

12 Recueil des professions de foi **571**

13 Conciles et hérésies **573**
13.1 Conciles 573
13.2 Hérésies 576

14 Bibliographie **579**

15 Index des références bibliques et magistérielles **589**
15.1 Index des sources bibliques 589
15.2 Index des citations du CEC 594
15.3 Index des citations de Denzinger 595
15.4 Documents du magistère 596
15.5 St Thomas d'Aquin 601

16 Index des personnes **605**

17 Lexique – définitions **621**

Chapitre 12

Recueil des professions de foi

La liste suivante énumère les professions de foi mentionnées dans le Denzinger. On trouvera la version latine dans l'Enchiridon Symbolorum `http://patristica.net/denzinger/enchiridion-symbolorum.html`.

- Symbole des apôtres - Dz 10 - 36[1]
- Profession de foi de Nicée (1er concile Oecuménique) 19 juin 325 - Dz 125[2]
- 1ère profession de foi de Sirmium souscrite par Libère en 357 - Dz 139[3]
- 1er concile de Constantinople (2e concile Oecuménique) 30 juillet 381 - Dz 150[4]
- Concile de Rome. 382. *Decretum Damasi* sur Le Saint Esprit - Dz 178[5]
- 1er. concile de Tolède, septembre 400 - Symbolum Toletanum - Profession de foi - Dz 188 - 190[6]
- Symbole "Quicumque", dit d'Athanase, 430-500 - Dz 75 - 76[7]
- Concile de Chalcedoine (4e Oecuménique) - 22 octobre 451 - Canon des deux natures - Dz 301-302[8]
- Pape Anastase II : 24 novembre 496 - Profession de foi - Lettre " In prolixitate epistolae " à l'évêque Laurentius de Lignido (Illyrie) - Dz 357 - 358[9]
- Pape Vigile : 11 novembre 537-7 juin 555 - Profession de foi du pape Vigile - Dz 412 - 415[10]
- 3ème concile de Tolède, commencé le 8 mai 589 - Profession de foi du roi Reccared - La Trinité divine - Dz 470[11]
- 4ème concile de Tolède, commencé le 5 décembre 633 - Profession de foi trinitaire et christologique - Dz 485[12]

[1] `https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0r.htm#b0p`
[2] `https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0s.htm#b2l`
[3] `https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0t.htm#b2y`
[4] `https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0t.htm#b3d`
[5] `https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0u.htm#b35`
[6] `https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0u.htm#b4i`
[7] `https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0s.htm#b1x`
[8] `https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0x.htm#cbl`
[9] `https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0y.htm#cda`
[10] `https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0z.htm#cex`
[11] `https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f01.htm#cgj`
[12] `https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f01.htm#cgt`

- Concile du Latran, 5-31 octobre 649 - Profession de foi - Les deux volontés et opérations dans le Christ - Dz 500[13]
- Pape Adeodat II - 11 avril 672-17 juin 676 - Profession de foi - La Trinité divine - Dz 525 - 532[14]
- Pape Léon III : 27 décembre 795-12 juin 816 - Profession de foi - La Trinité divine - Dz 616 - 618[15]
- Pape Léon IX : 12 février 1049-19 avril 1054 - Profession de foi - Lettre " Congratulamur vehementer " à Pierre patriarche d'Antioche - Dz 680 - 685[16]
- Pape Grégoire X : 1er septembre 1271 - 10 janvier - Constitution sur la Trinité souveraine - Profession de foi - La procession du Saint-Esprit - Dz 850[17]
- Profession de foi de l'empereur Michel Paléologue - 6 juillet 1274 - Dz 851 - 854[18]
- Concile de Trente (19ème oecuménique) - 13 Décembre 1545-4 décembre 1563 - Profession de foi tridentine (1563) Trinité et Incarnation - Dz 1862 - 1880[19]

[13] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f02.htm#cg3
[14] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f02.htm#chu
[15] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f04.htm#cj5
[16] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1a.htm#clr
[17] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1d.htm#cqe
[18] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1d.htm#cqf
[19] https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1o.htm#dhs

Chapitre 13

Conciles et hérésies

13.1 Conciles

325 – Concile de Nicée – Œcuménique 1

- Question trinitaire
- St Athanase
- condamnation de l'arianisme (Père > Fils > Saint Esprit)

cf. p. 15, 17, 30, 73–76, 78, 88, 161, 255, 267, 597, 606, 608

381 – Concile de Constantinople I – Œcuménique 2

- condamnation de l'apollinarisme
- condamnation de la doctrine d'Eunome

cf. p. 30, 73, 255, 259, 597, 605, 609, 610

418 – Concile de Carthage

- la mort d'Adam est la conséquence de son péché
- le péché originel est présent même chez les enfants, nécessité du pardon

cf. p. 223, 224, 227

431 – Concile d'Éphèse – Œcuménique 3

- condamnation du nestorianisme (dualisme christologique)
- St Cyrille
- affirmation de l'union hypostatique de Jésus
  - sans séparation, sans division
  - affirmation de Marie *Theotokos* (mère de Dieu)

cf. p. 30, 31, 257, 263, 265, 267, 289, 423, 426, 443, 444, 446, 608, 614, 618, 625

451 – Concile de Chalcédoine – Œcuménique 4

- condamnation du monophysisme (Eutychès : dissolution de la nature humaine dans la nature divine du Christ)
- condamnation de l'adoptianisme
- Affirmation : Jésus vrai homme, vrai Dieu

    - sans mélange, sans confusion
  - Dogme de la virginité perpétuelle de Marie
    - cf. Tome à Flavien
    - Basile de Séleucie
  - Pape Léon I le Grand

cf. p. 30, 259, 261–263, 267, 451, 452, 597, 606, 609, 613, 614, 618, 619

529 – Deuxième Concile d'Orange

- sur le péché originel - DS 371-372
- héritage du péché d'Adam, esclavage spirituel

cf. p. 222–226, 356, 601

553 – Concile de Constantinople II dit des *Trois Chapitres* – Œcuménique 5

- condamnation de trois hérésies, tendance dualiste, crypto-nestoriens :
  (1) Théodore de Mopsueste
  (2) Théodoret de Cyr
  (3) Ibas d'Édesse
- un seul Dieu en trois hypostases
- l'empereur Justinien veut affirmer l'union hypostatique tout en satisfaisant les monophysites pour éviter de désunir l'empire
- Canon 2 sur l'incarnation du Verbe et sur la Virginité de Marie, Mère de Dieu.

cf. p. 88, 263, 267, 451, 452, 597, 611, 618–620

649 – Concile du Latran

- deux volontés pour la personne du Christ qui sont en communion, en synergie
  - acte théandrique (à la fois de nature humaine et divine)
- condamnation du monothélisme (une seule volonté)
- réaffirmation du dogme de la virginité perpétuelle de Marie (canon 3)
  - avant/pendant/après
- Pape Martin Ier
- St Sophrone de Jérusalem (patriarche)
- St Maxime le confesseur

cf. p. 265, 446, 451–453, 574, 597, 614

681 – Concile de Constantinople III – Œcuménique 6

- reprend la conclusion du concile du Latran

cf. p. 266, 267

787 – Concile de Nicée II – Œcuménique 7

- mentionné dans LG 51, sur la mort

cf. p. 499

855 – Concile de Valence

- canon 3 : la science et la liberté humaine sont bien compatibles. Plus précisement : la prescience de Dieu n'impose pas à l'homme méchant de mal agir.

cf. p. 52, 597

1215 – IV^e Concile du Latran

- définition de la transsubstantiation
- homme, une créature corporelle et spirituelle
- ange, une créature spirituelle
- résurrection avec son propre corps (*Firmiter credimus*)
- existence de l'enfer

cf. p. 161, 176, 507, 563, 597, 611

1438 – Concile de Florence

- (mentionné dans LG 51, sur la mort)
- doctrine du purgatoire

cf. p. 499, 563

1546 – Concile de Trente

- en réponse à la réforme
- concile de la justification
- justification, salut
- doctrine du purgatoire
- condamnation du protestantisme
- (sur le péché originel) - DS 1510-1516, SPF 16
- sur le corps glorieux

cf. p. 32, 209, 222, 224–228, 351, 359, 480, 489, 491, 499, 596–598

1870 – Concile Vatican I

- cherche à mettre en avant la cohérence de la foi, le *nexus mysteriorum inter se*, l'articulation foi et raison, c'est la constitution dogmatique *Dei Filium* ;
- dogme de l'infaillibilité pontificale pour des actes « ex cathedra » en foi et morale dans la constitution dogmatique *Pastor Aeternus*.

cf. p. 18, 20, 21, 596

1965 – Concile Vatican II

- *Sacrosanctum Concilium*
  - Liturgie : source et sommet de la vie de l'Église
- *Gaudium et Spes*
  - homme appelé à une vocation sublime, dignité, liberté, conscience (anthropologie)
  - mariage et famille, fondements de la société et de l'Église
- *Lumen Gentium*
  - l'Église est le peuple de Dieu, le corps du Christ, animé par l'Esprit Saint
  - la vocation universelle à la sainteté concerne tous les baptisés
  - Marie, mère de l'Église et modèle de foi
- *Dei Verbum* : Dieu se révèle à travers

(1) les Saintes Écritures
(2) la Tradition vivante de l'Église
(3) le Magistère de l'Église (les successeurs des apôtres)

cf. p. 7, 17, 19, 31, 32, 145, 191, 192, 200, 220, 366, 371–374, 378, 379, 381, 387, 388, 398, 402, 404–408, 410, 411, 416, 417, 419, 424–427, 452, 459, 468, 498, 500, 542, 596, 597, 601, 612, 614, 615, 630

13.2 Hérésies

adoptianisme
Dieu a pris un homme et en a fait son fils cf. p. 26, 259, 573

anthropologie tripartite
Hérésie du IIe siècle, défendu par Hermogène et combattue par Théophile d'Antioche puis Tertullien. Pour Hermogène, trois principes composent l'homme : un corps, une âme d'origine matérielle et un esprit perdu par le péché. Cette anthropologie a été réfutée par Tertullien dans un traité d'anthropologie, aujourd'hui perdu. cf. p. 115, 610

apollinarisme
- Jésus n'est pas complètement homme, il n'a pas d'âme humaine
- proposé par Apollinaire de Laodicée

cf. p. 256, 259, 573, 605, 618

arianisme
- Dieu le Père, *Otheos*, est premier, puis vient le *Logos*, le Fils, créature du Père. Le Saint Esprit est encore inférieur.
- proposé par Arius
- combattu par Athanase

cf. p. 14, 30, 73, 76, 81, 86, 254, 573, 606, 608, 618

docète
cf. docétisme. cf. p. 253, 256

docétisme
Jésus a une apparence humaine seulement. cf. p. 26, 253, 258, 576, 605

dualisme christologique
Principe défendu par Nestorius. Deux personnes en Jésus, conjointes mais distinctes. L'homme divin est conjoint à l'homme humain. Pour préserver la parfaite divinité de Jésus et garantir la parfaite humanité de Jésus. Il est un humain comme nous et donc distinct du Verbe divin.
cf. p. 256–258, 260, 312, 577, 618

gnose
Voir gnosticisme cf. p. 117, 612

gnosticisme
Vision néo-platonicienne, anti-matérialisme cf. p. 16, 141, 252, 253, 325, 576, 610

modalisme
cf. sabellianisme cf. p. 324, 628

monophysisme

- théologie monophysite : les deux natures de Jésus sont mélangées ; la part humaine de Jésus se dissout dans sa divinité.
- Défendu par Eutychès, en réponse au nestorianisme

cf. p. 30, 258, 573, 609

monothélisme

- une personne donc une seule volonté
- combattu par St Maxime le confesseur et St Sophrone de Jérusalem

cf. p. 264, 265, 275, 574, 577, 614

monoénergisme

cf monothélisme cf. p. 264

nestorianisme

- Deux personnes en Jésus, conjointes mais distinctes, dualisme christologique
- Marie n'est pas Theotokos, mère de Dieu
- proposé par Nestorius, repris ensuite par les crypto-nestoriens Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr et Ibas d'Édesse.

cf. p. 30, 260, 312, 573, 577, 608, 619

protestantisme

Plusieurs *problèmes*, entre autre :

- *sola scriptura* : Écriture seulement. Tentation de rejeter la tradition et le magistère de l'Église
- dérive de la théologie kénotique (cf kénose)
- remise en cause de la doctrine du salut et de la justification
  - le péché originel est si grave qu'il demeure pour l'éternité
    - *simul pecator et iustus* : Dieu sauve malgré le péché originel mais ce péché demeure
- pas de purgatoire puisque la justification est extrinsèque à l'âme, irrémédiablement corrompue

cf. p. 32, 188, 222, 281, 427

pélagianisme

- hérésie autour du péché originel duquel on pourrait s'affranchir par sa propre volonté, la grâce aidant, mais de façon superfétatoire.
- proposé par Pélage, sur le libre arbitre
- combattu par St Augustin

cf. p. 222

sabellianisme

- à chaque fois que Dieu agit, il apparaît différement.

- implique donc le patripassianisme (passion du Père)
- Sabellius, disciple Praxeas
- combattu par Tertullien

cf. p. 576, 630

trithéisme

Trois Dieux

- combattu par les pères Capadociens : Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze

cf. p. 81, 606

Chapitre 14

Bibliographie

De nombreuses ressources peuvent être trouvées en ligne. Nous listons ici les principales qui nous ont permis de retrouver les sources des références mentionnées dans les différents chapitres. Nous ne pouvons que déplorer que les textes les plus récents, en particulier ceux de Ratzinger avant qu'il ne soit pape, ne soient pas accessibles gratuitement en ligne.

Ces textes sont le trésor de l'Église, du magistère comme de la tradition, ils permettent d'édifier notre foi.

Resources numériques :

- `www.vatican.va` : documents du magistère en particulier les textes ou interventions des papes les plus récents.
- `https://www.clerus.org/bibliaclerus/index_fra.html` - Dicastère pour le clergé, *Dicastero per il clero.*
    - en particulier `https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/index.htm`
        - on y trouve
            - le Catéchisme de l'Église Catholique – `https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/m5.htm`
            - le Denzinger en français qui recense tous les conciles des premiers siècles et leurs canons `https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/qh.htm`
- Pour Saint Thomas d'Aquin
    - l'excellent site Docteur Angélique `http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin.html`
        - avec les œuvres de St Thomas d'Aquin et celles de St Augustin
    - en latin le *Corpus Thomisticum* `https://www.corpusthomisticum.org/`
- Pour Saint Augustin en latin `https://www.augustinus.it/latino/`
- Des initiatives (souvent privées) de recensements de textes des Pères de l'Église ou du magistère
    - `www.livres-mystiques.com`
    - `https://www.bibliotheque-monastique.ch/`
    - `http://catho.org/`

  - http://jesusmarie.free.fr/
  - https://catholiclibrary.org/ (en anglais)
  - https://patristica.net/ avec des liens vers toute la patrologie grecque et latine de Migne ainsi que l'*Enchiridon symbolorum*
  - http://www.liberius.net
  - https://www.newadvent.org/ (en anglais)
- Pour les textes de la bible
  - AELF www.aelf.org – la traduction officielle liturgique
  - theotex.org - site de théologie protestante avec le texte de la septante (grec)
  - https://www.newadvent.org/bible - Knox (catholique, anglais) avec vulgate, septante
  - https://www.drbo.org/ Douay-Rheims (catholique, anglais), avec vulgate
  - https://bible.usccb.org/bible - Version liturgique américaine, New American Bible, Revised Edition (NABRE) de la conférence des évêques des USA.
  - https://nachouraqui.tripod.com/ La Bible Chouraqui
- Pour tous les textes en général, l'excellent site archive.org
  - soit des documents du domaine public, téléchargeables
  - soit des livres empruntables comme, par exemple, certains volumes de la collection *Sources chrétiennes*.

[amb84] Ambroise de Milan. *Opera Omnia di Sant'Ambrogio - La fede*. Città Nuova, 1984. URL : https://archive.org/details/lafede0000ambr (cf. p. 78).

[amb] Ambroise de Milan. *Patrologia Latina 15*. JP Migne. URL : https://archive.org/details/patrologiaecurs14unkngoog (cf. p. 466).

[Aria] Aristote. *Métaphysique*. URL : https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/tablemetaphysique.htm (cf. p. 37, 38, 40, 49).

[Arib] Aristote. *Physique*. URL : https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/tablephysique.htm (cf. p. 37).

[ath55] Athanase d'Alexandrie. *Lettres festales et pastorales en copte*. Durbecq, 1955. URL : https://archive.org/details/lettresfestalese0000atha/ (cf. p. 23).

[atha] Athanase d'Alexandrie. *Contre les Ariens, Tome II, II-III*. T. 599. Sources Chrétiennes (cf. p. 82).

[athb] Athanase d'Alexandrie. *Sur l'incarnation du Verbe*. T. 199. Sources Chrétiennes. URL : https://archive.org/details/surlincarnationd0000atha (cf. p. 98).

[auga] Augustin. *Commentaires sur les Psaumes*. URL : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/dqb.htm (cf. p. 398, 554).

[augb] Augustin. *Confessions*. URL : https://www.augustinus.it/francese/confessioni/index2.htm (cf. p. 118, 517).

[augc] Augustin. *De anima et eius origine* (cf. p. 485).

[augd] Augustin. *De la trinité*. URL : https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/trinite/index.htm (cf. p. 51, 64, 65, 85, 100).

[auge] Augustin. *De sancta virginitate*. URL : https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/virginite/index.htm (cf. p. 461).

[augf] Augustin. *La cité de Dieu*. URL : http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/it/c2e.htm#bch (cf. p. 114, 236, 386, 553).

[augg] Augustin. *Sermons*. URL : https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/sermons/index.htm (cf. p. 150, 189, 282, 363, 460, 466).

[augh] Augustin. *Traité sur St Jean - Évangile*. URL : https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/jean (cf. p. 297).

[b1605b] Benoît XVI. *Voici quel est notre Dieu*. Mame-Plon, 2005 (cf. p. 464).

[b1623] Benoît XVI. *Ce qu'est le Christianisme*. Rocher, Artège, 2023 (cf. p. 370, 371).

[Bar] Mgr Bernard Bartmann. *Précis de Théologie Dogmatique*. URL : http://jesusmarie.free.fr/bernard_bartmann.html (cf. p. 42, 43).

[bas61] Basile de Césarée. *Saint Basile - Lettres - Tome II*. Les belles lettres, 1961. URL : https://archive.org/details/basile-lettres-2-courtonne-cuf-bl (cf. p. 91).

[basa] Basile de Césarée. *Contre Eunome, Tome II*. T. 305. Sources Chrétiennes. URL : https://archive.org/details/contreeunome0002basi (cf. p. 79, 80).

[basb] Basile de Césarée. *Patrologia Graeca 32*. JP Migne. URL : https://archive.org/details/patrologiaecurs30migngoog (cf. p. 91).

[basc] Basile de Césarée. *Sur le Saint-Esprit*. T. 17bis. Sources Chrétiennes. URL : https://archive.org/details/isbn_9782204038577 (cf. p. 99).

[Bat+08] A. Battro et al. « Why the concept of brain death is valid as a definition of death, Statement by The Pontifical Academy of Sciences ». In : *The Pontifical Academy of Sciences* Extra Series 31 (2008). URL : https://www.pas.va/en/publications/extra-series/es31pas.html (cf. p. 477).

[Bau69] Charles Baudelaire. *Petits Poèmes en prose, Les Paradis artificiels. Œuvres complètes de Charles Baudelaire*. Michel Lévy frères., 1869. URL : https://fr.wikisource.org/wiki/Le_Joueur_g%C3%A9n%C3%A9reux (cf. p. 183).

[Bir23] Antoine Birot. « Dieu connaît-il en lui-même la souffrance quand il réalise la rédemption du monde ? Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar en débat ». In : *Nouvelle revue théologique* 145.1 (2023), p. 42-65. DOI : 10.3917/nrt.451.0042. URL : https://www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-theologique-2023-1-page-42.htm (cf. p. 324).

[Boe] Boethius. *Consolationis philosophiae T5 (Contra Eutychen et Nestorium)*. URL : https://archive.org/details/aniciimanliiseve00boetuoft/aniciimanliiseve00boetuoft (cf. p. 88, 174).

[bon82] Bonaventure. *Opera omnia*. T. 1. Quaracchi, 1882 (cf. p. 127).

[Bon16] Serge-Thomas Bonino. *Dieu, Celui qui est, De Deo ut uno*. Bibliothèque de la Revue Thomiste. Parole et Silence, 2016 (cf. p. 47).

[Bos63] Jacques Bénigne Bossuet. *Oeuvres Complètes*. T. X. Paris - librairie de Louis Vivés, 1863. URL : https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/bossuet/volume010/039.htm (cf. p. 375).

[Bri91] Emilio Brito. *Dieu et l'être d'apres Thomas-d'Aquin et Hegel*. PUF, 1991 (cf. p. 622).

[cat10] Catherine de Gênes. *Traité du Purgatoire*. 1510. URL : https://archive.org/details/lesoeuvresdesain00cath (cf. p. 492, 607).

[dAr] Jeanne d'Arc. *Procès de condamnation - procès d'office, Sixième interrogatoire privé - 17 mars 1431*. URL : http://www.stejeannedarc.net/condamnation/interro_prive6.php (cf. p. 375).

[Dev31] Robert Devreesse. « Le début de la querelle des Trois-Chapitres : La lettre d'Ibas et le tome de Proclus ». In : *Revue des sciences religieuses* 11.4 (1931), p. 543-565. DOI : 10.3406/rscir.1931.1533. URL : https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1931_num_11_4_1533 (cf. p. 611).

[Dd51] Denis Diderot et Jean Le Rond d'Alembert, éd. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. T. 1. 1re édition. Paris : Briasson, 1751 (cf. p. 632).

[Dub] André-Marie Dubarle. *Le Péché originel dans l'Écriture*. URL : https://archive.org/details/biblicaldoctrine0000duba_s8b7 (cf. p. 193).

[Dum60] Gervais Dumeige. *La Foi catholique. Textes doctrinaux du magistère de l'Église sur la foi catholique*. Editions de l'Orante, 1960. URL : https://archive.org/details/DumeigeLaFoiCatholique (cf. p. 224).

[Éli27] Élisabeth de la Trinité. *Soeur Élisabeth de la Trinité 1880-1906 : souvenirs*. Carmel de Dijon, 1927. URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k97493184/f151.item (cf. p. 402).

[Eme18] Gilles Emery. « La « kénose » chez saint Thomas d'Aquin ». In : *Nova Et Vetera* 4 (2018). URL : https://www.novaetvetera.ch/wp-content/uploads/2024/07/Nova-et-vetera-4-2018.pdf (cf. p. 283).

[Gef63] Claude Geffré. « La mort comme nécessité et comme liberté ». In : *Vie spirituelle* 492 (1963), p. 264-280 (cf. p. 481).

[Glo30] Palémon Glorieux. « Le mérite du Christ selon saint Thomas ». In : *Revue des sciences religieuses* 10.4 (1930), p. 622-649. DOI : 10.3406/rscir.1930.1500. URL : https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1930_num_10_4_1500 (cf. p. 337).

[Glo32] Palémon Glorieux. « Endurcissement final et grâce dernières. » In : *Nouvelle revue théologique* 59.10 (déc. 1932), p. 866-892 (cf. p. 481).

[Gou06] Michel Gourgues. « « Il manifesta sa gloire », : entrecroisements de l'immanent et du transcendant en Jean 2, 1-11 ». In : *Communio* 31.1 (jan. 2006). URL : https://communio.fr/pdf/827/telecharger (cf. p. 432).

[Gra14] José Granados. *Théologie de la chair*. Parole et silence, 2014 (cf. p. 214).

[Gra19] Ghislain-Marie Grange. « Albert le Grand et Thomas d'Aquin : un débat sur le commencement du monde créé ». Mém. de mast. Université de Fribourg, 2019. url : https://sonar.ch/global/documents/308509 (cf. p. 126).

[grea] Grégoire de Nazianze. *Discours théologiques 27-31*. T. 250. Sources Chrétiennes. url : https://archive.org/details/250-saint-gregoire-de-nazianze-discours-27-31 (cf. p. 64, 83, 86).

[greb] Grégoire de Nazianze. *Discours théologiques 38-41*. T. 358. Sources Chrétiennes (cf. p. 79, 92).

[grec] Grégoire de Nazianze. *Patrologia Graeca 36*. JP Migne. url : https://archive.org/details/patrologiaecursu36mignuoft (cf. p. 92).

[gre95] Grégoire de Nysse. *Sur l'âme et la résurrection*. Sous la dir. de Jean Terrieux. Coll. Sagesses chrétiennes. Cerf, 1995 (cf. p. 553, 564).

[gred] Grégoire de Nysse. « Discours catéchétique ». In : 453. url : https://archive.org/details/discourscatchtiq0000greg (cf. p. 346, 458).

[gree] Grégoire de Nysse. « La création de l'homme ». In : 6. url : https://archive.org/details/lacreationdelhom0006greg (cf. p. 564).

[gref] Grégoire le grand. *Morales sur Job*. T. 32bis. Sources Chrétiennes. url : https://archive.org/details/moralessurjob0000greg (cf. p. 300).

[gui92] Jean Guitton. *Oeuvres complètes, tome 4 : Philosophie*. Desclée de Brouwer, 1992 (cf. p. 361).

[Heg65] Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *La Raison dans l'Histoire, Introduction à la Philosophie de l'Histoire*. Plon, 1965. url : http://palimpsestes.fr/textes_philo/hegel/La-raison-dans-l-histoire.pdf (cf. p. 321).

[her] Hermas. *Le Paster*. T. 53. Sources Chrétiennes (cf. p. 114).

[hila] Hilaire de Poitiers. *De Trinitate, Livre IX-XII*. T. 462. https://archive.org/details/latrinite0003hila - https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/de/faa.htm. Sources Chrétiennes (cf. p. 310).

[hilb] Hilaire de Poitiers. *De Trinitate. Livres I-III*. T. 443. Sources Chrétiennes. url : https://archive.org/details/latrinite0443hila (cf. p. 67, 93, 96).

[hilc] Hilaire de Poitiers. *De Trinitate. Livres IV-VIII*. T. 448. Sources Chrétiennes (cf. p. 97).

[Hum04] Thierry-Dominique Humbrecht. « Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin ». Thèse de doct. École Pratique des Hautes Études, Paris, 2004 (cf. p. 43).

[Ign] Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne. *Lettres*. T. 10. Sources Chrétiennes. url : https://archive.org/details/ignacedantiochee0010igna_ed03 (cf. p. 43, 325, 449).

[ire84] Irénée de Lyon. *Contre les hérésies*. traduction de Adelin Rousseau. Cerf, 1984. url : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/jw.htm (cf. p. 25, 27, 514).

[irea] Irénée de Lyon. *Contre les hérésies*. url : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/jw.htm (cf. p. 553).

[ireb] Irénée de Lyon. *Contre les hérésies, Livre I. Tome I*. T. 263. Sources Chrétiennes (cf. p. 27).

[irec] Irénée de Lyon. *Contre les hérésies, Livre I. Tome II.* T. 264. Sources Chrétiennes (cf. p. 27).

[ired] Irénée de Lyon. *Contre les hérésies, Livre II. Tome II.* T. 294. Sources Chrétiennes. URL : https://archive.org/details/contrelesheresie0000iren (cf. p. 117).

[iree] Irénée de Lyon. *Contre les hérésies, Livre IV. Tome I.* T. 100.1. Sources Chrétiennes (cf. p. 25).

[iref] Irénée de Lyon. *Contre les hérésies, Livre IV. Tome II.* T. 100.2. Sources Chrétiennes (cf. p. 25).

[ireg] Irénée de Lyon. *Démonstration de la prédication apostolique.* T. 406. Sources Chrétiennes. URL : https://archive.org/details/dmonstrationdela0406iren (cf. p. 27, 449).

[Iss12] Anne-Laure Issartel. « Vérité et vanité chez saint Augustin. Ressemblance et dissemblance à Dieu ». Mém. de mast. Juin 2012, p. 186. URL : https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00736271v1/file/Issartel_Anne-Laure_-_Verite_et_vanite_chez_saint_Augustin.pdf (cf. p. 331).

[jac93] Jacques Maritain. *Dieu et la permission du mal.* Desclée de Brouwer, 1993 (cf. p. 183).

[Jea92a] Jean de la Croix. *Vie et oeuvres spirituelles de Saint Jean de la Croix.* T. 1. H. Oudin, 1892. URL : https://archive.org/details/vieetoeuvresspir01john (cf. p. 473).

[Jea92b] Jean de la Croix. *Vie et oeuvres spirituelles de Saint Jean de la Croix - Nuit Obscure.* T. 3. H. Oudin, 1892. URL : https://archive.org/details/vieetoeuvresspir03john (cf. p. 142).

[jea] Jean Damascène. *La Foi orthodoxe (1-44) - Tome I.* T. 535. Sources Chrétiennes. URL : https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0675-0749__Iohannes_Damascenus__Expositio_Accurata_Fidei_Orthodoxae_(MPG_94_0789_1227)__GM.pdf.html (cf. p. 99).

[jer79] Jérôme. *Oeuvres Complètes traduites en français et annotées par l'abbé Bareille Tome 8.* 1879. URL : https://archive.org/details/JeromeTradBareille08OrigneJoelAmosAbdiasJonas (cf. p. 485).

[Jou41] Charles Journet. *L'Église du Verbe incarné.* Desclée de Brouwer, 1941 (cf. p. 376, 386).

[Jou57] Charles Journet. *Traité de l'Église.* 1957. URL : http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/8supplementneohomisteeglise.htm (cf. p. 363, 409).

[Jou61] Charles Journet. *Le mal, Essai théologique.* Desclée de Brouwer, 1961 (cf. p. 512).

[Jou63] Charles Journet. « Regard rétrospectif. À propos du dernier livre du R.P. Congar sur l'Église ». In : *Nova et Vetera* (1963) (cf. p. 375).

[Jou95] Charles Journet. *Théologie de l'Église.* Mame, 1995 (cf. p. 375).

[Jou11] Charles Journet. *Entretiens sur les fins dernières.* Parole et Silence, 2011 (cf. p. 486).

[Jug12] Martin Jugie. « La terminologie christologique de saint Cyrille d'Alexandrie ». In : *Revue des études byzantines* 15.92 (1912), p. 12-27. DOI : 10.3406/

rebyz.1912.3953. URL : https://www.persee.fr/doc/rebyz_1146-9447_1912_num_15_92_3953 (cf. p. 258).

[jus04] Justin. *Première Apologie*. Louis Pautigny, 1904. URL : https://www.patristique.org/Justin-martyr-Premiere-apologie.html (cf. p. 112, 113).

[jus] Justin. *Apologie pour les chrétiens*. T. 507. Sources Chrétiennes (cf. p. 112, 113).

[Lad66] Boros Ladislas. *L'homme et son ultime option - Mysterium mortis*. Salvator, 1966 (cf. p. 481).

[Lis10] Jacques Lison. « La manifestation des énergies incréées par l'Esprit selon Grégoire Palamas ». In : *Logos : A Journal of Eastern Christian Studies* 51.1-2 (2010), p. 113-122 (cf. p. 519).

[Loi02] Alfred Loisy. *L'Évangile et l'Église*. A. Picard, 1902. URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65436950 (cf. p. 387).

[Lub44] Henri de Lubac. *Corpus Mysticum*. Cerf, 1944 (cf. p. 389).

[Lub53] Henri de Lubac. *Méditation sur l'Église*. Cerf, 1953 (cf. p. 414).

[Lut84] Martin Luther. *Oeuvres*. T. XII. Genève : Labor et Fides, 1984 (cf. p. 224).

[MF23] Philippe-Marie Margelidon et Yves Floucat. *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*. Parole et silence, 2023 (cf. p. 214).

[Mic91] Jean-Paul Michaud. *Marie des Évangiles*. T. 77. Cahiers Évangile. préface d'Edouard Cothenet. Paris : Cerf, 1991 (cf. p. 428).

[Mic29] Albert Michel. *Les fins dernières*. Librairie Bloud & Gay, 1929. URL : http://www.liberius.net/livres/Les_fins_dernieres_000001167.pdf (cf. p. 625).

[Nar05] Gibert Narcisse. *Premiers pas en théologie*. « Bibliothèque de la Revue Thomiste ». Paris : Parole et Silence, 2005 (cf. p. 21).

[Neu62] C. W. s.m. Neumann. *The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose*. Fribourg Univ. Press, 1962. URL : https://archive.org/details/virginmaryinwork0000neum (cf. p. 467).

[Nic91a] Jean-Hervé Nicolas. *Synthèse dogmatique. De l'Univers à la Trinité*. T. 2. Beauchesne, Fribourg – Paris : Éditions Universitaires de Fribourg, 1991 (cf. p. 147).

[Nic91b] Jean-Hervé Nicolas. *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*. T. 1. Beauchesne, Fribourg – Paris : Éditions Universitaires de Fribourg, 1991 (cf. p. 481).

[oria] Origène. *Commentaire de Matthieu, chap. 16, Patrologia Graeca 13*. JP Migne. URL : https://archive.org/details/migne-patrologiae-cursus-completus-series-graeca-t.-13-1862 (cf. p. 346).

[orib] Origène. *Contra Celsum*. T. 136. Sources Chrétiennes. URL : https://remacle.org/bloodwolf/eglise/origene/table.htm (cf. p. 60, 553).

[Ovi17] Ovide. *Les métamorphoses*. 17. URL : https://archive.org/details/lesmtamorphoses00ovidgoog (cf. p. 192).

[Pas] Blaise Pascal. *Les Pensées de Pascal*. URL : http://www.penseesdepascal.fr (cf. p. 191).

[Pee51] Paul Peeters. *Recherches d'histoire et de philologie orientales*. Recherches d'histoire et de philologie orientales pt. 1. Société des Bollandistes, 1951.

URL : https://archive.org/details/recherchesdhisto0000peet/page/n145 (cf. p. 611).

[Pla] Platon. *Timée*. URL : https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loisindex.htm (cf. p. 111).

[Plo] Plotin. *Ennéade*. URL : https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/enneade53.htm (cf. p. 49).

[Por] Porphyre. *Contra Christianos*. Le texte complet a été perdu mais certains fragments ont été retrouvés. On peut les lire en anglais sur le *Tertullian project*. URL : https://www.tertullian.org/fathers/porphyry_against_christians_02_fragments.htm (cf. p. 553).

[Pse] Pseudo Justin. *Traité sur la résurrection*. URL : https://www.patristique.org/Justin-Pseudo-Traite-sur-la-resurrection.html (cf. p. 553, 555).

[rat85] Joseph Ratzinger. *Entretien sur la foi*. Fayard, 1985. URL : https://archive.org/details/entretiensurlafo00001927 (cf. p. 188, 191, 193, 229, 230).

[rat89] Joseph Ratzinger. *Les difficultés en matière de foi dans l'Europe d'aujourd'hui*. Rencontre des Commissions doctrinales européennes (Laxenburg, 2 mai 1989). 1989. URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19890502_laxenburg-ratzinger_fr.html (cf. p. 133).

[rat96] Joseph Ratzinger. « Conscience et vérité ». In : *Communio* 21.1 (1996), p. 93-114. URL : https://web.archive.org/web/20240716163222/https://www.ichtus.fr/wp-content/uploads/2016/07/Conscience-et-V%C3%A9rit%C3%A9-Ratzinger-Communio.pdf (cf. p. 631).

[rat01] Joseph Ratzinger. « Sixième et dernière conférence de Carême à Notre-Dame ». Avr. 2001. URL : https://dioceseparis.fr/le-8-avril-2001-mgr-ratzinger-a.html (cf. p. 515).

[rat02] Joseph Ratzinger. *La fille de Sion, Considérations sur la foi mariale de l'Église*. traduction de l'allemand, présentation et annotations par Sophie Binggeli. Paris : Parole et Silence, 2002 (cf. p. 428).

[rat05a] Joseph Ratzinger. *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*. Cerf, 2005 (cf. p. 448).

[rat05b] Joseph Ratzinger. *La mort et l'au-delà*. Fayard, 2005 (cf. p. 510, 540).

[rat07] Joseph Ratzinger. *Opera Omnia, Jésus de Nazareth, la Figure et le message*. traduction de Sylvie Garoche. Parole et silence, 2007 (cf. p. 149).

[Ren04] Laurentin René. *Court traité sur la Vierge Marie*. Paris : François-Xavier de Guibert, 2004. URL : https://archive.org/details/shorttreatiseonv0000laur (cf. p. 466).

[sK98] Matthias Joseph Scheeben et Ludwig Küpper. *Die Mysterien des Christenthums*. Freiburg im Breisgau : Herder'sche Verlagshandlung, 1898. URL : https://archive.org/details/DieMysterienDesChristenthums (cf. p. 343).

[SM93] Bernard Sesboüé et Bernard Meunier. *Dieu peut-il avoir un fils ? Le débat trinitaire du IVe siècle*. cerf, 1993 (cf. p. 76, 77).

[CEI81] *Signore da chi andremo ? - Il catechismo degli adulti*. Conferenza Episcopale Italiana, 1981 (cf. p. 499).

[Ste11] Edith Stein. *Source cachée*. Cerf, 2011 (cf. p. 426).

[TN] *Targoum Néofiti*. URL : https://www.biblioj.fr/targoum-neofiti-bereshit/ (cf. p. 107).

[tat70] Tatien. *Diatessaron*. 170. URL : http://www.earlychristianwritings.com/text/diatessaron.html (cf. p. 16).

[tera] Tertullien. *Adversus Praxeas*. URL : https://www.tertullian.org/french/g1_09_de_carnis_resurrectione.htm (cf. p. 75).

[terb] Tertullien. *Apologétique*. URL : https://www.tertullian.org/french/apologeticum.htm (cf. p. 553).

[terc] Tertullien. *Contre Hermogène*. T. 439. https://www.tertullian.org/french/g3_03_adversus_hermogenem.htm et https://archive.org/details/contrehermogne0000tert/. Sources Chrétiennes (cf. p. 115, 116).

[terd] Tertullien. *De la résurrection de la chair*. URL : https://www.tertullian.org/french/g1_09_de_carnis_resurrectione.htm (cf. p. 553, 555, 556).

[the97] Thérèse de Lisieux. *Le carnet jaune*. 1897. URL : https://archives.carmeldelisieux.fr/oeuvres-de-therese/dernieres-paroles-de-therese/carnet-jaune-bis/ (cf. p. 308).

[the08] Thérèse de Lisieux. *Poésies*. 1908. URL : https://archives.carmeldelisieux.fr/oeuvres-de-therese/poesies/ (cf. p. 294).

[Tor11] Jean-Pierre Torrel. *Le Christ en ses mystères - Tome 1 - La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin : JJC 78*. Jésus et Jésus-Christ. Mame-Desclée, 2011. ISBN : 9782718907727. URL : https://books.google.fr/books?id=JAYGBAAAQBAJ (cf. p. 445).

[Tro93] Christian Trottmann. « Deux interprétations contradictoires de Saint Bernard : les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique et les traités inédits du cardinal Jacques Fournier ». In : *Mélanges de l'école française de Rome* (1993). URL : https://www.persee.fr/doc/mefr_1123-9883_1993_num_105_1_3289#mefr_1123-9883_1993_num_105_1_T1_0329_0000 (cf. p. 471).

[TD09] Christian Trottmann et Arnaud Dumouch. *Benoît XII, la vision béatifique*. Docteur Angélique, 2009 (cf. p. 471).

[Var74] François Varillon. *L'humilité de Dieu*. le Centurion, 1974. URL : https://archive.org/details/lhumilitededieu0000vari (cf. p. 282).

[Var75] François Varillon. *La Souffrance de Dieu*. le Centurion, 1975. URL : https://archive.org/details/lasouffrancededi0000vari (cf. p. 282).

[Var81] François Varillon. *Joie de Croire, Joie de Vivre*. le Centurion, 1981. URL : https://archive.org/details/joiedecroirejoie0000vari (cf. p. 282).

[Ver81] Antoine Vergote. « Jésus Christ, fils de Dieu ». In : Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, 1981. Chap. Chapitre III. Jésus de Nazareth sous le regard de la psychologie religieuse. DOI : https://doi.org/10.4000/books.pusl.8475 (cf. p. 313).

[vin78] Vincent de Lérins. *Commonitorium*. Les Pères dans la foi. Desclée de Brouwer, 1978 (cf. p. 28).

[von80] Hans-Urs von Balthasar. « "Der sich für mich dahingegeben hat" (Gal 2,20) ». In : *Geist & Leben* 53 (1980). Heft 6 - Nov, Dec, p. 416-419. URL : https://www.geist-und-leben.de/archiv/archiv-gul/ (cf. p. 325).

[woj62] Karol Wojtyła. *Amour et responsabilité*. Parole et Silence, 1962 (cf. p. 150, 200).

Chapitre 15

Index des références bibliques et magistérielles

15.1 Index des sources bibliques

Les pages en gras correspondent aux citations associées au texte complet de la citation.

Genèse
1, 103–107, 110, 111, 113, 118, 143, 144, 152, 155
1, 1, 110
1, 1–5, **104**
1, 3 ; 5 ; 27 ; 31, **143**
1, 26, 146
1, 27, 143, 144, 152, 153, 155
1, 28, 153, 154
1, 28–29, **199**
1, 31, 215
2, 103, 104, 107, 108, 144, 146, 152, 155, 196
2, 4–5 ; 7–8 ; 15, **146**
2, 7, 152
2, 7–22, 152
2, 8, 147
2, 15, 147
2, 16–17, 146, **196**
2, 17, 202
2, 18, **144**, 154
2, 19–20, 154
2, 23, 154
2, 24, 154, 391
2, 25, 198, 215, 216
3, 156, 192, 194, 198, 213
3, 1–6, **194**
3, 1–11, 196
3, 5, 197, 202
3, 7, 202
3, 7–23, **198**
3, 9, 212
3, 9–10, 202
3, 11, 216
3, 11–13, 202
3, 15, 212
3, 16, 202
3, 17–19, 147, 202
3, 19, 202
3, 21, 199
3, 24, 180
4, 3–15, 203
5, 16 ; 16 ; 24, 216
5, 23–24, **544**
6, 57
6, 5–6, **57**
6, 5–12, 203
13, 8 ; 14, 16 ; 29, 15, 456
18, 441
18, 1–2, **162**
18, 14, **441**
28, 12, 162
Exode
3, 6 ; 11–12, **436**
3, 7–8, **48**
6, 68
6, 2–3, **68**
15, 6–7, **58**
24, 3, **431**
33, 18, 377
34, 29, 360
Nombres
20, 4, 406
Deutéronome
6, 68
6, 4, 72
6, 4–5, **68**
6, 7, 65
23, 406
30, 15 ; 19, **149**
30, 19, **504**
32, 94
32, 6, 94
Juges
6, 12–16, **436**
1 Samuel
2, 6, **543**

28, 3–25, 48
1 Rois
19, 16, **407**
2 Rois
2, 9–11, **544**
Isaïe
5, 1–, 380
6, 2, **163**
7, 14, 455, **458**
25, 8, 359
25, 8 ; 26, 19, **545**
40, 11, 380
40, 31, **562**
42, 1, **71**, **244**
45, 15, 531, 533
49, 14–15 ; 66, 13, 154
49, 10 ; 25, 8, **561**
53, **328**, 348
53, 4, 316, 341
53, 10–12, 329, 348
54, 430
54, 5–6, **430**
66, 14–16 ; 24, **505**
Jérémie
3, 4–19, 154
12, 7, 341
31, 31–34, 404
Ézéchiel
34, 11–, 380
37, 1–14, **545**
Osée
2, 430
2, 3–4, **430**
11, 1–4, 154
18, 14, 359
Joël
2, 1, **485**
2, 28, 531, 533
Amos
9, 1–2, **543**
Sophonie
3, 14 ; 17, **438**
Zacharie
1, 12, 184
Psaumes
1, 2, 65
2, 73
2, 7, 82
2, 7–8, **71**
8, 5–10, **136**
13, 02–03, **194**, **203**
15, 9–10, **543**
18, 13, **194**
19, 2, 160
26, 9, v
27, 8–9 ; 63, 2–3, 377
34, 8 ; 91, 10–13, 184
36, 4, 136
36, 10, 558
44, 3, **314**
49, 3, 531, 533
50, 07, **194**
62, 2–7, v
83(84), 3, **152**
85, 11, v
115, 16, 160
117, 22, 380
130, 2–3, 154
139(138), 1–8, **47**
Job
28, 24, **47**
33, 23–24, 184
38, 94
38, 28, 94
Proverbes
8, 107
8, 23, 76
8, 30, 110
Cantique des cantiques
4, 7, 288
Daniel
7, 10, **175**
9, 21, **165**
12, 1–4, **546**
12, 2, **505**
Néhémie
13, 1, 406
Tobie
8, 6, 155
12, 12, **164**, 184
2 Maccabées, 58, 103, 104, 109–111, 118
7, 1–19, **547**
7, 28–29, **58**, **109**
12, 38–45, 503
12, 39–46, **488**
12, 45, 498, 500
Sagesse
1, 12–13 ; 2, 23, **544**
2, 23–24, 166, **202**
9, 15, 236
11, 17, **108**, **113**
11, 24, 153
16, 13–14, **544**
Siracide
15, 14, 148
48, 5 ; 14, **545**
Matthieu
1, 1, 110
1, 18–25, 454
1, 20, 455
1, 20–21, **437**
1, 23, 455
3, 10 ; 12, **505**
3, 17, **246**
4, 17, 388
5, 4 ; 11, **208**
5, 13–16, 405
5, 16, 160
5, 22 ; 29 ; 13, 42 ; 50, 509
7, 13, 506
8, 28–32, **433**
8, 12 ; 22, 12 ; 25, 30, 506
8, 12 ; 22, 13 ; 25, 30, **506**
10, 28, 509
10, 22 ; 24, 13, 480
11, 27, 293
12, 18, **299**
12, 28, **299**, 389
12, 32, 493
12, 50, **149**
13, 24–30, 473
13, 30–40, 386
13, 41–42, 509
13, 43, 360
13, 47–50, **506**
13, 55, 456
14, 9, **41**
15, 24, **251**
16, 16–19, **248**
16, 18, 406
16, 18–19, **384**
16, 23, **169**

16, 26, 472
17, 2, 360
18, 10, **167**, 184
19, 6, 398
19, 8, 235
21, 33–43, 380
21, 42, 380
22, 1–14 ; 25, 1–13, 397
22, 17–21, 243
22, 23–33, **548**
24, 525, 526
24, 12, 539
24, 34, 525
25, 474, 475, 506
25, 12, 505, **506**
25, 31, **167**, 498, **523**
25, 31–46, 508
25, 32–34, **363**
25, 32–34 ; 40, **475**
25, 40, **390**
25, 41, 509, 515
25, 46, 497
26, 50 ; 53–54, **296**
27, 56, 456
28, 1, 456
28, 18–20, **69**
28, 20, **363**, **399**

Marc

1, 1, 110
1, 12, **299**
1, 15, 372, 388
1, 24, **70**
2, 8, 293
2, 19, 397
3, 31–35 ; 6, 3, 455
4, 10–11, **247**
4, 14, 388
4, 26–29, 388
6, 3, **429**
8, 31 ;9 :31 ;10 :33–34 ;14 :18–20 ; 26–30, 312
8, 33, **169**
8, 34, **149**
9, 43–48, 509
10, 59
10, 14, 354
10, 42–45, **59**
10, 45, **244**, 245, 279, 389
12, 14–17, 243
12, 32–34, **383**
13, 525, 526
13, 1–4, **526**
13, 1–33, 526
13, 7, **527**
13, 13–14, **527**
13, 19–20 ; 24–26, **527**
13, 29–30, **525**
13, 30, 525
13, 30 ; 32–33, **528**
13, 32, 310, 312, **529**, 530, 532
14, ; 36, 292
14, 58, **400**
16, 15, 33, 371
16, 16, 420
16, 19, **362**, 364

Luc

1, 1–2, 110
1, 26–38, **437**, 454
1, 28, 438, **439**
1, 28–38, 364
1, 30, 287
1, 31–32, **241**
1, 34, 455, 457
1, 37, 423, 441
1, 38, **440**, 441
1, 39–45, 423, 442
1, 41–45, 452
1, 43, 443
1, 14 ; 2, 1, **436**
2, 34–35, 453
2, 35 ; 51, **435**
2, 41–51, 453
2, 42–47, 304
3, 22, 82
4, 14, **299**
4, 18, **300**
5, 18–19, **165**
5, 26, **165**
9, 23, **149**
9, 54, 315
10, 69
10, 1 ; 9, **383**
10, 21, **299**
10, 21–22, **69**
10, 39–42, 180
11, 20, 389
12, 32, 388
12, 49, **248**
13, 32, 27
15, 7, **167**
15, 10, **167**
16, 19–31, 486
16, 22, 184, 471
18, 525
18, 8, 539
18, 18–23, 150
19, 10, 98
20, 17, **246**
20, 21–25, 243
21, 526
21, 12, 539
21, 32, 525
22, 42, 266
23, 34, 308
23, 42–43, 482
23, 43, 356, 471
23, 46, 308
24, 24
24, 30–31 ; 35, **358**
24, 39, 563
24, 51, 364

Jean

1, 26, 110
1, 1, 110, **250**, 282
1, 4, **250**
1, 9, **249**
1, 13, 454, 457
1, 14, 33, 82, 282, **283**
1, 14 ; 16, **290**
1, 16, 457
1, 18, 82, 85, 293
1, 19, 226
1, 21–27, **242**
1, 29, 211
2, 1 ; 3 ; 5 ; 12 ; 19, 25–26, 423, 429
2, 1–3, **430**
2, 1–11, 279
2, 1–12, 423, 430
2, 3–5, **430**
2, 4, **295**, **432**, 433
2, 4 ;13 :1 ;17 :1, 338

2, 5, 432
2, 19, **400**
2, 25, 293
3, 5, 98, 227
3, 5–6, 404
3, 9, 457
3, 18, **476**
3, 19–21, **476**
3, 21, 480
3, 29, 397
3, 34, 457
4, 10–11, 78
4, 21, **401**
4, 46 ; 50, **251**
4, 47–50 ; 11, 21–44, 432
4, 14 ; 7, 38–39, 374
5, 21, 558
5, 24, **476**
5, 26 ; 28–30, **549**
6, 39–40 ; 6, 44 ; 6, 54 ; 11, 24, 525
6, 54, **550**, **566**
6, 61, 293
7, 30, **295**
8, 12, 77
8, 20, **295**
8, 32, 512
8, 34, 220
8, 42, 82
8, 44, **168**
8, 55, 293
10, 1–10, 380
10, 10, **248**
10, 11, 380
10, 11–15, 380
10, 30 ; 37–38, **293**
10, 33, **70**
11, 24, **548**
12, 23 ; 27–28, **296**
12, 31, 220
12, 31 ;14 :30, 449
12, 32, 373, 388
12, 47–48, **475**
13, 1, 349
13, 13, 77
13, 34, 405
14, 1 ; 11, **293**
14, 2–3, **249**
14, 3, 528
14, 6, 77
14, 8, 377
14, 8–9, **278**
14, 9, 96
14, 10, 77
14, 10–11, 78
14, 12, **278**
14, 26, **70**, **367**
14, 28, 76, **254**, **524**
15, 413
15, 1–5, 380
15, 9, **429**
15, 15, 413
15, 19–20, 539
15, 20, **208**
15, 26, 82
16, 13, 374
16, 28, **70**, **248**
16, 33, **208**
17, 1, **296**, **433**
17, 4, 374
17, 11, **70**
17, 21, 1
18, 36, **247**
19, 26–27, **434**, 456
19, 30, 351
19, 34, 373, 388
20, 5–8, **357**
20, 15–16, **358**
20, 17, **69**, **435**
20, 26, 317

Actes des apôtres
1, 7, 312, **530**, 531, 533
1, 9, 364
2, 16, 531, 533
2, 33, 389
2, 36, 389
2, 42, 378
2, 42–47, 407
4, 11, 380, **401**
4, 12, 226
5, 18–20 ; 8, 26–29 ; 10, 3–8 ; 12, 6–11 ; 27, 23–25, 184
8, 18–19, **217**
9, 4–5, **390**
10, 3, 356
10, 35, 404
17, 25–28, 419
17, 26, 155
17, 32, **550**
20, 28, 406
24, 14–15, **552**
24, 15, **565**
26, 24–25, **550**

Romains
1, 3, 454
1, 18–32, 203
1, 20, **112**
1, 21 ; 25, 420
2, 5–8, **474**
3, 23, 202
3, 24, 339
4, 103, 109–111
4, 17, 109
4, 17–18, **109**
4, 25, 189, 405
5, 95
5, 2, 94
5, 9, 226
5, 11, 316
5, 12, 202, 205, 226, 227
5, 12–21, **221**
5, 18, 205
5, 18–20, **205**
5, 19, 196, 205, 329, 348
5, 19–20, 213
5, 20, 207
6, 4, 228
6, 5, **559**
6, 12–15 ; 7, 7 ; 14–20, 228
7, 19, **192**
7, 21 ; 23, **200**
8, 94
8, 1, 227, 228
8, 5–8, **178**
8, 9, 552
8, 9 ; 11, **566**
8, 10–11, 374
8, 15–16 ; 26, 374
8, 16–17, 94
8, 17, 219, 228
8, 20, 202
8, 21, 405

8, 28, **206**, 207, **221**
8, 29, **326**, 373, 456, 565
9, 4–5, 419
11, 13–26, 380
11, 26, **534**
11, 28–29, 419
12, 1, 407
12, 3–8, **392**
12, 6, 17, **18**
12, 21, **206**
14, 8–12, **475**
1 Corinthiens
1, 413
1–6, 203
1, 7–8, **524**
1, 9, 412
1, 30, 226
2, 8, 455
2, 16, 238
3, 1–15, 498
3, 9, 380
3, 10–11, 21
3, 10–15, **488**
3, 11, 380
3, 12–15, 502
3, 15, 499
3, 16, 402
3, 16–17 ; 6, 19–20, **566**
3, 22–23, 136
3, 16 ; 6, 19, 374
5, 7, 388
6, 15–16, 397
6, 15–17, **391**, **396**
6, 19, 219, **553**
6, 15 ; 12, 27, 219
7, 34–35, 457
8, 6, **72**, 73
9, 5, 455
10, 16–17, **391**
10, 17, 373, 388
10, 31, **236**
11, 25, 404
12, 4, 374
12, 7, 402, 403
12, 11, 402, 491
12, 12–30, **391**
13, 403
13, 12, 516, **518**
13, 13, **285**, **520**
13, 15, 493
15, 3–5, 420, **421**
15, 13–14 ; 17–18, **552**
15, 20–22, **558**
15, 21–22 ; 45, 213
15, 26, 359
15, 26–27, 498
15, 28, **511**, 522
15, 35–36 ; 42–4, **550**
15, 40–45, **560**
15, 42, 359
15, 43, 360
15, 44, 360, 361, 563
15, 45, 457
15, 47, 457
15, 55, **206**
16, 1, 564
2 Corinthiens
5, 6, 380
5, 6–8, **482**
5, 7, 19, 373
5, 8, 471
5, 10, **364**, **474**
5, 14, 349
5, 17, 219
5, 20, **249**
6, 2, **482**
11, 2, 397, 457
Galates
1, 19, 455
2, 20, 349
3, 27, 226
3, 27–29, **418**
4, 3, 541
4, 4–5, **428**
4, 5–7, 219
4, 6, 374
4, 26, 380
5, 22, 374
Éphésiens
1, 4, 232
1, 4–5 ; 10, 373, 388
1, 5–6, **439**
1, 7, **348**, **439**
1, 7–10, **395**
1, 10, 366, 522
1, 4 ; 5, 27, 398
2, 3, 216
2, 4, 339
2, 14–16, **395**
2, 18, 374
2, 19–22, 380
3, 8, 19
3, 19, 380
4, 11–12, 374
4, 11–13 ; 15–16, **396**
4, 14, 225
4, 16, 416, 500
4, 22–24, 228
4, 23, 491
5, 2, **342**
5, 2 ; 25, 349
5, 21–32, **396**
5, 24, 380
5, 26, 380, 398
5, 27, 232, **417**
5, 29, 380, 398
5, 31–32, 398
6, 11, **182**
6, 12, 166, **169**
6, 12–13, **212**
6, 12–18, **178**
19, 1, 455
Philippiens
1, 21–24, **483**
1, 23, 471
2, 440
2, 5–8, **327**
2, 6, **272**
2, 6–8, 283
2, 6–11, 281
2, 7, 317, **440**
2, 8, 213
2, 10, **168**
2, 12, 503
3, 20–21, **559**
3, 21, 360, 563
Colossiens
1, 13, 333
1, 13–14, 333
1, 15, 96, 373
1, 16, 92
1, 17–20, **393**
1, 18, 363, 457
1, 20, **345**
2, 8, 541

2, 9–10, **394**
2, 10, **168**
2, 18–19, **394**
3, 1–4, 381
3, 4, 405
3, 9, 228
3, 11, **418**
1 Thessaloniciens
3, 523
3, 13, **523**
4, 16, 525
5, 2, 530, 532
5, 2–3, **529**, 539
5, 12 ; 19–21, 402
2 Thessaloniciens
1, 9, **507**
2, 2, 532, 534
2, 3, 534, **535**
2, 3–5, **537**
2, 4–12, 539
2, 5–8, 537
2, 6, **538**
2, 7–10, **538**
1 Timothée
2, 4, 354, 419, **511**
2, 5, **276**
3, 15, 380
4, 7, 26
6, 20, **15**
2 Timothée
1, 9–10, 471, 478
2, 5, 218, 228
4, 523
4, 1, **523**
4, 8, **523**
Tite
2, 523
2, 13, **523**
Hébreux
1, 3, 95
2, 14, 210, 225, 359
4, 15, 261
5, 1–5, 407
5, 6 ; 10 ; 6, 20, 252
5, 6 ; 7, 17–21, 389
6, 20, **252**
7, 25, **316**
9, 27 ; 12, 23, 471
10, 440
10, 5–7, **440**
10, 12, **252**
11, 6, 225
12, 3, 317
12, 24, **277**
1 Pierre
1, 7, 499, **524**
1, 15–16, **285**
1, 18–19, **347**
1, 23, **268**, 404
2, 4–10, 407
2, 5, 380
2, 7, 380
2, 9–10, 404
2, 20–22, **340**
2, 22, 287
3, 15, **143**, 407, **408**
3, 15–17, **5**
4, 13, **524**
5, 4, 380
5, 8, 212, **333**
5, 8–9, **182**
2 Pierre
1, 3–4, **284**
1, 4, 219
3, 3–10, **526**
3, 9, 355
3, 11–12, **529**
3, 12–13, 540
1 Jean
2, 1, 503
2, 16–17, **201**, **216**
2, 18 ; 22, 539
3, 1, 491
3, 2, 377, 516, **520**, **522**, **560**
3, 15, 508
5, 16–17, **487**
5, 19, 212
2 Jean
7, 539
Jude
1, 9, **165**
Apocalypse
1, 6 ; 5, 9–10, 407
2–3, 203
5, 24
5, 1–8, **25**
5, 11, **175**
7, 16–17, **561**
9, 6, 359
12, 465
12, 1 ; 2 ; 5 ; 17, **465**
12, 7, **165**
12, 9, 192, **193**
12, 17, 380, 456
12, 9 ; 20, 2, 225
13, 8, 540
19, 1–9, 540
19, 7 ; 21, 2 ; 9 ; 22, 17, 380
20, 1–12, 540
20, 2–3, 166
20, 7–10, 540
21, 380
21, 1–4, 540
21, 3, 380
21, 4, 359
22, 4, 516
22, 05, **518**
22, 17, 374, 398

15.2 Index des citations du CEC

90, 18
114, 17
325, 160
327, 160
334, 184
335, 184
336, 184
337, 184
355, 143
356, 145
357, 151
358, 151
359, 151
360, 155
361, 155

369, 152
370, 153
371, 154
372, 154
373, 153
374, 156
378, 147
380, 147
383, 153
386, 190
387, 190
389, 238
395, 207
396, 195
397, 196
398, 197
399, 202
400, 202
401, 203
402, 205
403, 205
404, 209
405, 209, 218
406, 222
407, 210
408, 211
409, 211
410, 212
411, 213
412, 207
417, 204
418, 214
473, 292
474, 312
496, 454
497, 454
498, 455
499, 455
500, 455
501, 456
502, 456
503, 456
504, 456
505, 457
506, 457
507, 458
541, 372
615, 329, 348
616, 349
675, 539
676, 539
677, 540
770, 372
796, 397
799, 403
800, 403
801, 403
958, 500
999, 563
1001, 525
1021, 471, 478
1022, 472, 482
1023, 516
1030, 487
1031, 499
1033, 508
1034, 509
1035, 509
1037, 355
1261, 354
1263, 218
1264, 218
1265, 219
1266, 219
1426, 232
1783, 156
1784, 157
1863, 233
2515, 216

15.3 Index des citations de Denzinger

Version française sur le site du Vatican `https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/qh.htm` Original en latin : *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, disponible sur `https://patristica.net/denzinger/enchiridion-symbolorum.html`.

10, 571
30, 425, 542
36, 571
75, 80, 99, 571
76, 509, 542, 571
125, 262, 571
139, 571
150, 262, 542, 571
178, 571
188, 571
190, 571
223, 227
250-264, 446
299, 451
301, 261, 262, 571
302, 261, 262, 571
357, 571
358, 571
371, 225
371-372, 222
372, 226
397, 355, 356
412, 571
415, 571
421, 88
422, 451
470, 571
485, 571
500, 265, 572
500-505, 446
503, 452
525, 572
532, 572
616, 572
618, 572
627, 52
680, 572
685, 572
800, 161
800-801, 507
801, 563
838, 493, 494

850, 572
851, 572
854, 572
857, 472
858, 472
990, 472
1000, 472, 517
1000-1002, 483
1001, 472
1002, 472, 484, 485
1067, 494
1304, 499
1304-1306, 472
1316, 218
1347, 226
1400, 228
1487-1490, 490
1510, 225
1510-1516, 222
1511, 210, 225
1511-1512, 209
1512, 206, 226
1513, 209, 218, 226
1514, 206, 227
1515, 216, 219, 227, 232
1516, 228
1529, 329, 349, 491
1543, 492
1545, 232
1560-1561, 491
1567, 355
1573, 213
1576, 479, 480
1580, 491
1782, 417
1820, 491, 499
1862, 572
1880, 572
2803, 213
3002, 161
3016, 18
3839, 539
3869-3872, 420

15.4 Documents du magistère

15.4.1 Actes des conciles et Constitutions (dogmatiques)

15.4.1.1 Constitutions conciliaires

[vat70] Concile Vatican I. *Dei Filius*. constitution dogmatique promulguée par le pape Pie IX. 1870. URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_la.html (cf. p. 18, 417).

[LG64] Concile Vatican II. *Lumen Gentium - sur l'Église*. constitution dogmatique promulguée par le pape Paul VI. 1964. URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html (cf. p. 371-374, 379, 388, 398, 402, 404-408, 410, 411, 416, 417, 419, 425, 452, 459, 468, 498, 500).

[DV65] Concile Vatican II. *Dei Verbum*. constitution dogmatique promulguée par le pape Paul VI. 1965. URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html (cf. p. 378, 427).

[GS65] Concile Vatican II. *Gaudium et spes - sur l'Église dans le monde de ce temps*. constitution pastorale promulguée par le pape Paul VI. 1965. URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html (cf. p. 192, 200, 220, 542).

15.4.1.2 Décrets

[tre46] Concile de Trente. *Décret sur le péché originel*. promulgué par le pape Paul III. 1546. URL : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5b (cf. p. 225-228).

[tre47] Concile de Trente. *Décret sur la justification*. promulgué par le pape Paul III. 1547. URL : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1j.htm#c5q (cf. p. 491).

[tre63] Concile de Trente. *Décret sur le purgatoire*. promulgué par le pape Pie IV. Déc. 1563. URL : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1n.htm#dg1 (cf. p. 491).

[UR64] Concile Vatican II. *Unitatis Redintegratio*. décret promulgué par le pape Paul VI. 1964. URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_fr.html (cf. p. 19).

15.4.1.3 Canons

[cha51] Concile de Chalcédoine. *Canon sur les deux natures dans le Christ*. 451. URL : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0x.htm#cbl (cf. p. 261, 262).

[con53a] Concile de Constantinople II. *Canon sur la Trinité*. 553. URL : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f00.htm#cfa (cf. p. 88).

[con53b] Concile de Constantinople II. *Canon sur la virginité de Marie*. 553. URL : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f00.htm#cfa (cf. p. 451).

[lat49b] Concile du Latran IV. *Canon sur 3 sur les erreurs concernant la Trinité et le Christ*. 649. URL : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f02.htm#cg4 (cf. p. 452).

[lat15] Concile du Latran IV. *Symbole Firmiter credimus - La foi catholique - Définition contre les albigeois et les cathares*. promulgué par le pape Innocent III. 1215. URL : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1c.htm#cow (cf. p. 507, 563).

[tre45] Concile de Trente. *Canon sur la Justification*. 1545. URL : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f1k.htm#dah (cf. p. 480, 491).

[val55] Concile de Valence. *Canon sur la prédestination*. 855. URL : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f05.htm#cki (cf. p. 52).

15.4.1.4 Symbole / Profession de foi

[athle] Athanase. *Symbole Quicumque*. Attribué à saint Athanase mais d'origine occidentale. Ve–VIe siècle. URL : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0s.htm#b1x (cf. p. 80, 99).

[con81] Concile de Constantinople I. *Symbole de Constantinople*. 381. URL : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/fzd.htm#a1e (cf. p. 415).

[lat49a] Concile du Latran. *Profession de foi. Les deux volontés et opérations dans le Christ*. promulgué par le pape Martin Ier. 649. URL : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f02.htm (cf. p. 265).

[nic25] Concile de Nicée. *Symbole de Nicée*. 325. URL : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0s.htm#b2l (cf. p. 74, 75).

[pau68] Paul VI. *Sollemnis Professio Fidei*. 1968. URL : https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680630.html (cf. p. 494).

15.4.1.5 Catéchismes conciliaires

[tre66] Concile de Trente. *Catéchisme*. promulgué par le pape Pie V. 1566. URL : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/mw.htm (cf. p. 359).

15.4.2 Documents pontificaux

15.4.2.1 Bulles / Constitutions

[b1236] Benoît XII. *Benedictus Deus - Définition pontificale du dogme concernant la vision béatifique des saints en jouissant au ciel avant le jugement universel*. Constitution apostolique. 1336. URL : https://www.vatican.va/content/benedictus-xii/la/documents/constitutio-benedictus-deus-29-ian-1336.html (cf. p. 471, 483, 484, 516).

[fra22] François. *Praedicate Evangelium - sur la curie romaine et son service à l'Église dans le monde*. Constitution apostolique. 2022. URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html (cf. p. 280).

[Léo] Léon X. *Exsurge Domine*. Bulle pontificale. URL : https://la.wikisource.org/wiki/Exsurge,_Domine (cf. p. 490).

15.4.2.2 Encycliques

[b1607] Benoît XVI. *Spe Salvi - sur l'espérance chrétienne*. Lettre encyclique. 2007. URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html (cf. p. 385, 501).

[b1609] Benoît XVI. *Caritas in Veritate - sur le développement humain intégral dans la charité et dans la vérité*. Lettre encyclique. 2009. URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (cf. p. 133, 134).

[Fra15] François. *Laudato Si' sur la sauvegarde de la maison commune*. Lettre encyclique. 2015. URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (cf. p. 21, 108).

[jp279b] Jean-Paul II. *Redemptor Hominis*. Lettre encyclique. 1979. URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html (cf. p. 322).

[jp287] Jean-Paul II. *Redemptoris Mater - sur la bienheureuse Vierge Marie dans la vie de l'Église en marche*. Lettre encyclique. 1987. URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html (cf. p. 446).

[jp293] Jean-Paul II. *Veritatis Splendor - sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Église*. Lettre encyclique. 1993. URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html (cf. p. 234).

[jp298] Jean-Paul II. *Fides et Ratio - sur les rapports entre la foi et la raison*. Lettre encyclique. 1998. URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (cf. p. 40, 377).

[leo90] Léon XIII. *Sapientae Christianae - sur les principaux devoirs des chrétiens*. Lettre encyclique. 1890. URL : https://www.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_10011890_sapientiae-christianae.html (cf. p. 416).

[leo96] Léon XIII. *Satis Cognitum - on the unity of the Church (anglais)*. Encyclique. 1896. URL : https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_29061896_satis-cognitum.html (cf. p. 416).

[pie05] Pie X. *Il Fermo Proposito - sur l'action catholique ou action des catholiques*. Lettre encyclique. 1905. URL : https://www.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11061905_il-fermo-proposito.html (cf. p. 366).

[pie43] Pie XI. *Quas Primas - sur l'institution d'une fête du Christ-Roi*. Lettre encyclique. 1943. URL : https://www.vatican.va/content/pius-xii/fr/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html (cf. p. 365).

[pie25] Pie XII. *Mystici Corporis Christi - sur le corps mystique de Jésus-Christ et sur notre union en lui avec le Christ*. Lettre encyclique. 1925. URL : https://www.vatican.va/content/pius-xi/fr/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html (cf. p. 416).

[pie50] Pie XII. *Humani Generis - sur quelques opinions fausses qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine catholique*. Lettre encyclique. 1950. URL : https://www.vatican.va/content/pius-xii/fr/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html (cf. p. 416).

15.4.2.3 Exhortations apostoliques

[b1610] Benoît XVI. *Verbum Domini - sur la Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Église*. Exhortation Apostolique Post-synodale. 2010. URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html (cf. p. 33).

[jp284] Jean-Paul II. *Reconciliatio et Paenitentia - sur la réconciliation et la pénitence dans la mission de l'Église aujourd'hui*. Exhortation Apostolique Post-Synodale. 1984. URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html (cf. p. 211).

[jp203] Jean-Paul II. *Ecclesia in Europa - sur Jésus Christ, vivant dans l'Église, source d'espérance pour l'europe*. Exhortation Apostolique Post-Synodale. 2003. URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html (cf. p. 622).

15.4.2.4 Catéchismes pontificaux

[CEC92] *Catéchisme de l'Église Catholique*. Paris : Mame-Plon, 1992. URL : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM (cf. p. 17, 18, 143, 145, 147, 151-157, 160, 184, 190, 195-197, 202-205, 207, 209-214, 216, 218, 219, 222, 232, 233, 238, 292, 312, 329, 348, 349, 354, 355, 372, 397, 403, 454-458, 471, 472, 478, 482, 487, 499, 500, 508, 509, 516, 525, 539, 540, 563, 624, 632).

15.4.2.5 Audiences générales / catéchèses

[b1605a] Benoît XVI. *Discours du 20 août 2005 aux JMJ de Cologne*. Août 2005. URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050818_youth-celebration.html (cf. p. 564).

[b1608] Benoît XVI. *Audience générale, 3 décembre 2008*. Déc. 2008. URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20081203.html (cf. p. 230, 231, 233, 237).

[b16] Benoît XVI. *Mon testament spirituel*. URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/elezione/documents/testamento-spirituale-bxvi.html (cf. p. 406).

[Clé51] Clément IV. *Super Quibusdam*. Epistula ad Mekhitar (=Consolatorem), Catholicon Armeniorum. 1351. URL : https://www.vatican.va/content/clemens-vi/la/documents/epistula-super-quibusdam-29-sept-1351.html (cf. p. 494).

[Con] Congrégation pour la doctrine de la Foi. *Recentiores Episcoporum Synodi - sur quelques questions concernant l'eschatologie*. Lettre à tous les évêques membres des conférences épiscopales. URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_fr.html (cf. p. 499).

[fra13] François. *Méditation matinale en la chapelle de la maison Sainte-Marthe du pape François le Mercredi 24 avril 2013*. 2013. URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/cotidie/2013/documents/papa-francesco-cotidie_20130424.html (cf. p. 371).

[inn54] Innocent IV. *Sub catholicae professione*. Epistola ad Episcop. Tusculanum, ap. sedis legatum apud graecos. 1254. URL : http://www.vatican.va/content/innocentius-iv/la/documents/epistola-sub-catholicae-professione-6-martii-1254.html (cf. p. 493).

[jp279a] Jean-Paul II. *Audience générale, Mercredi 24 octobre 1979*. Oct. 1979. URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19791024.html (cf. p. 145).

[jp280a] Jean-Paul II. *Audience générale, Mercredi 2 janvier 1980*. Jan. 1980. URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800102.html (cf. p. 215).

[jp280b] Jean-Paul II. *Audience générale, Mercredi 28 mai 1980*. Mai 1980. URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800528.html (cf. p. 214, 237).

[jp296] Jean-Paul II. *Audience générale, Mercredi 10 juillet 1996*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1996/documents/hf_jp-ii_aud_19960710.html. Version en francais sur . Juill. 1996 (cf. p. 453).

[jp299] Jean-Paul II. *Audience générale, Mercredi 28 juillet 1999*. Juill. 1999. URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_28071999.html (cf. p. 514).

[jp201] Jean-Paul II. *Novo Millennio Ineunte - au terme du grand jubilé de l'an 2000*. Lettre apostolique. 2001. URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html (cf. p. 307, 308).

[leo49] Léon I. *Lettre* Licet per nostros *à Julien de Cos*. Juin 449. URL : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0x.htm#cbk (cf. p. 451).

[ora39] Deuxième concile d'Orange. *Conclusion de Césaires d'Arles*. 539. URL : https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/f0z.htm#cei (cf. p. 356).

[pau64] Paul VI. *Conclusion de la IIIème Session du concile Vatican II (21 novembre 1964) (italien)*. 1964. URL : https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641121_conclusions-iii-sessions.html (cf. p. 426).

[pie51] Pie XII. *Allocutione Iis quae interfuerunt Conventui Unionis Catholicae Italicae inter Ostetrice*. 1951. URL : https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-43-1951-ocr.pdf (cf. p. 354).

15.5 St Thomas d'Aquin

[dAq68] Thomas d'Aquin. *De Malo, Les 16 questions disputées sur le mal*. 1268. URL : http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/questionsdisputees/16questionsdisputeessurmal.htm (cf. p. 495).

[ST72] Thomas d'Aquin. *Summa Theologiae*. 1272. URL : http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html#01_grandes_syntheses (cf. p. 16, 17, 22, 36, 40, 44, 45, 47, 51, 53-57, 59-61, 77, 85, 86, 90, 94, 97, 119, 121, 122, 124-126, 128-130, 132,

161, 207, 241, 250, 267-269, 272, 276, 286, 287, 289-292, 294, 295, 298-300, 302, 304-307, 309, 313-316, 318-321, 323, 330, 335, 336, 338, 339, 341, 342, 345, 347-349, 351, 355, 357, 358, 361, 364, 412, 413, 420, 462-464, 496, 497, 530, 558, 565).

[ST372] Thomas d'Aquin. *Summa Theologiae III, Suppl.* 1272. URL : http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/7supplementreginald.htm (cf. p. 495, 497, 530).

[dAqa] Thomas d'Aquin. *Commentaire du traité des métaphysiques d'Aristote.* URL : http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/philosophie/commentairemetaphysique.htm (cf. p. 50).

[dAqb] Thomas d'Aquin. *De potentia - Dix questions disputées sur la puissance de Dieu (1265-1267).* URL : http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/questionsdis%5Cslash%20putees/questionsdiputeessurlapuissancedieulatinfra.htm (cf. p. 67, 84, 125, 131).

[dAqc] Thomas d'Aquin. *Questions quodlibétiques.* URL : http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/opuscules/69latrinitedeBoece.htm (cf. p. 87).

[dAqd] Thomas d'Aquin. *Scriptum super Sententiis - Commentaire des quatre livres des Sentences de Pierre Lombard.* URL : http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html#01_grandes_syntheses (cf. p. 119, 535).

[dAqe] Thomas d'Aquin. *Somme contre les gentils.* URL : http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/contragentiles.htm (cf. p. 282, 283, 565).

[dAqf] Thomas d'Aquin. *Super Boetium De Trinitate.* URL : http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/opuscules/69latrinitedeBoece.htm (cf. p. 84).

15.5.1 Index des citations de la Somme Théologique

I^{a} q. 1 a. 6, co., 22
I^{a} q. 1 a. 9, sol. 3, 44
I^{a} q. 13 a. 7, rest, 130
I^{a} q. 13 a. 7, sol. 4, 129
I^{a} q. 14, a. 5, resp., 51
I^{a} q. 14, a. 13, resp., 53
I^{a} q. 14, pr., 45
I^{a} q. 19, a. 3, resp., 55
I^{a} q. 19, a. 6, resp., 56
I^{a} q. 19, a. 8, resp., 57
I^{a} q. 23 a. 7, ad. 3, 355
I^{a} q. 25, a. 2, resp., 59
I^{a} q. 25, a. 3, resp., 60, 61
I^{a} q. 27, a. 1, resp., 77, 85
I^{a} q. 28 a. 4, resp., 129
I^{a} q. 28, a. 4, resp., 86
I^{a} q. 29, a. 4, resp., 90
I^{a} q. 33, a. 3, resp., 94
I^{a} q. 34, a. 3, resp., 97
I^{a} q. 44 a. 1, resp., 121
I^{a} q. 44 a. 2, resp., 121
I^{a} q. 44 a. 3, resp., 122
I^{a} q. 45 a. 1, resp., 124
I^{a} q. 45 a. 2, sol. 2, 126
I^{a} q. 45 a. 2, sol. 2, §2, 126
I^{a} q. 45 a. 3, sol. 1, 128
I^{a} q. 46 a. 2, resp., 132
I^{a} q. 62, a. 8, sol. 3, 54
I^{a} q. 75 a. 6, sol. 2, 125
II^{a}-II^{ae} q. 23, a. 1, resp., 412

II^a-II^{ae} q. 23, a. 1, s.c., 413
II^a-II^{ae} q. 152, a. 1, resp., 462
II^a-II^{ae} q. 171, a. 2, ad. 3, 286
III^a Prologue, 250
III^a q. 7 a. 4, concl., 295
III^a q. 7 a. 11, concl., 290
III^a q. 8 a. 5, concl., 302
III^a q. 8 a. 5, sol. 3, 289
III^a q. 10 a. 2, ad. 2, 305
III^a q. 10 a. 2, ad. 3, 306
III^a q. 13 a. 1, ad. 2, 307
III^a q. 14 a. 1, co., 316
III^a q. 14 a. 3, co., 318
III^a q. 14 a. 4, co., 318
III^a q. 15 a. 1, concl., 287
III^a q. 15 a. 9, ad. 2, 320
III^a q. 15 a. 9, co., 319
III^a q. 27 a. 4, concl., 287
III^a q. 34 a. 3, ad. 3, 338
III^a q. 46 a. 1 ad. 3, 339
III^a q. 46 a. 6 ad. 4, 341
III^a q. 48 a. 1 co., 336
III^a q. 48 a. 2, sol. 1, 330
III^a q. 48 a. 4, concl., 347
III^a q. 48 a. 4, sol. 1, 348
III^a q. 48 a. 5, concl., 323
III^a q. 48 pr., 336
III^a q. 54 a. 1, sol. 2, 361
III^a q. 56 a. 1, resp., 558
III^a q. 56 a. 1, sol. 2, 323
III^a q. 56 a. 1, sol. 3, 565
III^a q. 62 a. 5, concl., 276

Suppl., q. 70ter, a. 8, sol. 1, 496
Suppl., q. 74, a. 8, sol. 5, 497
Suppl., q. 88, a. 3, s.c., resp., sol., 530
Suppl., q. 96, a. 5, sol. 4, 463
Suppl., q. 96, a. 5, sol. 5, 464

15.5.2 Autres citations de St Thomas d'Aquin

De Potentia – q. 2 a. 1, resp., 84
De Potentia – q. 3 a. 5, resp., 131
De Potentia – q. 3 a. 14, ad s. c. 7., 125
De Potentia – q. 9 a. 5, resp., 67

Questions quodlibétiques – XII, q. 1 co., 87

Scriptum super Sententiis – livre I, d. 14 q. 2 a. 2 co., 119
Scriptum super Sententiis – livre IV, d. 48 q. 1 a. 4 co., 535
Sententia libri Metaphysicae – lib. 12 l. 11 n. 14, §2613, 50
Sententia libri Metaphysicae – lib. 12 l. 11 n. 15, 50
Summa Contra Gentiles – lib. 4 cap. 34 n. 22, 283
Super Boetium De Trinitate – pars 1 q. 2 a. 1 ad 4, 84

Chapitre 16

Index des personnes

Albert le Grand 1200-1280 [Saint] [Docteur de l'Église] [Évêque]

Dominicain, il veut faire découvrir Aristote au monde latin. Lorsqu'il est professeur à Paris, il a Thomas comme élève et gardera un lien fort avec ce dernier. Il est le saint patron des scientifiques. On l'appelle "Docteur universel". cf. p. 126, 305, 618

Alexandre d'Alexandrie 250-326 [Saint]

Patriarche d'Alexandrie, c'est dans son diocèse qu'Arius est présent et développe ses thèses. Athanase est initialement son secrétaire, avant de prendre sa suite. cf. p. 254

Alexandre de Hales 1180-1245

Franciscain, théologien scolastique anglais. Le premier à faire un commentaire des sentences de Pierre Lombard. Il a rédigé une *Summa universae theologiae*. cf. p. 224

Ambroise 339-397 [Saint] [Père de l'Église] [Docteur de l'Église] [Évêque]

Ambroise de Milan est d'abord fonctionnaire de l'empire puis évêque de Milan. On raconte de nombreuses anecdotes étonnantes sur lui, sur son enfance ou sur sa nomination d'évêque. Grand prédicateur, il est un des acteurs de la conversion de St Augustin et le baptisera. cf. p. 78, 453, 460, 466, 580, 606

Anselme 1033-1109 [Saint] [Docteur de l'Église]

Anselme de Cantorbéry est un moine bénédictin italien, mort en Angleterre. Il est un des fondateurs de la théologie scolastique et pose les bases de la théorie de la satisfaction que Thomas d'Aquin développera. On l'appelle "Docteur magnifique". cf. p. 223

Antiochos IV Épiphane −215 - −164

Roi de Judée, il persécute les juifs. Il est le personnage du livre de Maccabée qui fait périr toute une fratrie. cf. p. 58, 109

Antonius Felix 10-???

Cité dans les actes des apôtres comme Felix, il est gouverneur de Judée et emprisonne Paul pour le protéger des juifs. Son successeur, Porcius Festus, enverra ensuite Paul à Rome. cf. p. 551

Apollinaire 310-390 [Évêque]

Évêque de Laodicée en Syrie. Il défend certaines héréries condamnées par le concile de Constantinople I, l'apollinarisme. Le Christ, Jésus, n'est pas complètement homme. Il s'agit d'une forme de docétisme. cf. p. 255, 256, 576

Arius 250-336

Arius est un prêtre du diocèse d'Alexandrie. Il est à l'origine de l'hérésie de l'arianisme, une doctrine erronée sur la Trinité. Son influence est majeure puisque l'arianisme perdurera jusqu'au VIIe siècle. Arius sera l'opposant d'Athanase dans le concile de Nicée. cf. p. 14, 73, 76, 77, 254–256, 576, 605, 606, 608

Athanase 297-373 [Saint] [Père de l'Église] [Docteur de l'Église] [Évêque]

Athanase d'Alexandrie est l'architecte du concile de Nicée. Secrétaire de l'évêque d'Alexandrie, Alexandre, il l'aide à gérer le problème "Arius". Il succédera ensuite cet évêque et connaîtra de nombreux exils suite à ses conflits avec les ariens. cf. p. 16, 23, 76, 77, 80, 82, 98, 99, 255, 265, 275, 458, 507, 576, 580, 597, 605, 606, 612, 614, 622, 627

Augustin 354-430 [Saint] [Père de l'Église] [Docteur de l'Église] [Évêque]

Né à Thagaste (actuelle Algérie) d'une mère chrétienne, Sainte Monique, et d'un père païen, il a une jeunesse dissolue et est attiré par la philosophie et la rhétorique. Sa recherche de la vérité et la réponse aux grandes questions comme le mal ou l'existence de Dieu le conduit au manichéisme, puis au christianisme. Ambroise de Milan le baptise et il devient évêque d'Hippone. Il a de nombreux écrits contre les différentes hérésies de l'époque : manichéens, donatistes, pélagianisme. Il écrit en particulier *Les Confessions*, *La Cité de Dieu* et *De la Trinité*. cf. p. 24, 51, 64–66, 83–85, 100, 106, 107, 114, 118, 131, 145, 150, 189, 206, 209, 222–224, 227, 229, 233, 236, 282, 297, 320, 330, 331, 343, 360, 363, 460, 461, 485, 487, 495, 497, 513, 517, 519, 528, 531, 532, 535, 537, 551, 553, 554, 577, 580, 581, 605, 623, 627

von Balthasar, Hans Urs 1905-1988

Hans Urs est un jésuite, prêtre et théologien suisse. Il collabore avec Henri de Lubac, Joseph Ratzinger ou encore Charles Journet. Il aura une relation particulière avec une mystique suisse, Adrienne von Speyr. Il écrit une grande somme : *La Gloire et la Croix* qui explique l'aspect indissociable de la gloire et de la passion ; *Theo-drama* qui explique en quoi l'économie du salut dans le *reditus* correspond à une histoire entre Dieu et les hommes, une révélation progressive et une action de Dieu dans le temps ; enfin *Theo-logic* articule foi et raison et inscrit la vérité dans l'histoire du salut. cf. p. 324, 325, 467, 511, 588

Basile de Césarée 329-379 [Saint] [Père de l'Église] [Docteur de l'Église] [Évêque]

Basile est un père capadocien. Il est l'évêque de Césarée. Il répond à l'erreur du trithéisme en expliquant la Trinité et les hypostases. Il est le frère de Grégoire de Nysse. cf. p. 79, 80, 86, 91, 99, 519, 578, 581, 609, 610

Basile de Séleucie Ve s.

On a peu d'info sur Basile de Séleucie. Il a été évêque de Séleucie de 431 à 468. Il anathématise Eutychès au synode de Constantinople en 448, le réhabilite l'année suivante, puis le condamne à nouveau au concile de Chalcédoine. cf. p. 260, 574

Benoît XII 1285-1342 [Pape]

Benoît XII est né Jacques Fournier d'une famille modeste du Comté de Foix en France. Il devient moine cistercien. Il est élu pape en 1334 lorsque la papauté est installée à Avignon. Il cherche à réformer la vie religieuse en demandant plus de rigueur aux ordres monastiques. Il est l'auteur de la bulle *Benedictus Deus* qui parle de la vision béatifique et affirme que les âmes des bienheureux voient immédiatement Dieu face à face, avant le Jugement dernier. cf. p. 471, 472, 483, 484, 516, 517, 598

Benoît XVI 1927-2022 [Pape]

Joseph Ratzinger est pape de 2005 jusqu'à sa renonciation en 2013. Théologien de renom, il participe au concile Vatican II et il fonde ensuite avec Hans Urs von Balthasar, Henri de

Lubac et Jean Daniélou la revue *Communio*. Il a été préfet du dicastère pour la doctrine de la foi de 1981 jusqu'à son élection comme pape. cf. p. 13, 33, 133, 134, 149, 190, 228, 230, 231, 233, 237, 370, 371, 384, 385, 405, 406, 448, 464, 501, 563, 564, 581, 598–600, 611, 617

Bernardin 1380-1444 [Saint]

Frère franciscain, il prêche à travers l'Italie. On a encore des recueils de ses prédications, par exemple `https://purl.pt/32546`. cf. p. 496

Bonaventure 1217-1274 [Saint] [Docteur de l'Église] [Cardinal]

Théologien franciscain italien contemporain de Thomas. Avec Thomas, ils ont été tous les deux élèves à l'Université de Paris et ont effectué tous deux un commentaire des Sentences de Pierre Lombard. On voit d'ailleurs dès leur commentaire des Sentences leur divergence sur des points de doctrine théologique. Bonaventure défendait lui le dogme de l'Immaculée Conception contre Thomas. cf. p. 17, 127, 128, 582, 630

Boèce 480-524

Philosophe chrétien néoplatonicien. Il est souvent cité pour sa définition de la notion de personne. cf. p. 88, 89, 174, 273

Boèce de Dacie 1240-1280

Philosophe danois contemporain de Thomas qui lui aussi exercé à l'Université de Paris. cf. p. 496

Bérenger de Tours 999-1088

Théologien français. Il remet en cause la présence réelle dans l'Eucharistie. À la même époque, Lanfranc du Bec défendra la doctrine de la transsubstantiation. cf. p. 389

Calvin 1509–1564

Après une formation en droit et théologie, il découvre les écrits de Luther (son contemporain mais plus âgé). Après une expérience mystique forte, il se consacre à la réforme religieuse et fuit la France pour la Suisse. Il est à l'origine de l'Église réformée de Genève. cf. p. 224, 489, 490, 510

Catherine de Gênes 1447-1510 [Sainte]

Mystique italienne. Elle fut mariée et eut une vie dissolue avant d'avoir une expérience mystique intense. Elle consacre ensuite sa vie au service des pauvres et des malades dans les hôpitaux. Sa spiritualité insiste sur l'amour purifiant de Dieu. On connait en particulier son Traité du Purgatoire [cat10]. cf. p. 492, 496, 582

Catherine de Sienne 1347–1380 [Sainte] [Docteur de l'Église]

Catherine est une laïc dominicaine italienne. Elle est à la fois une mystique et une personnalité publique. Elle joue par exemple un rôle diplomatique important dans le retour du pape à Rome depuis Avignon. Lors d'extases, elle converse avec Dieu. Ces échanges donneront lieu à ses écrits comme *Le Dialogue de la divine Providence*. cf. p. 145

Clément VI 1291-1351 [Pape]

Pierre Roger est le 4e pape d'Avignon. Il est d'abord moine bénédictin, puis évêque d'Arras, de Sens puis de Rouen avant de devenir cardinal puis pape.

Son pontificat fut marqué par la peste noire, durant laquelle il défendit les Juifs contre les persécutions. C'est à la même époque que Boccace écrira le *Décaméron*. cf. p. 494

Compte, Auguste 1798-1857

Philosophe, il est le fondateur du positivisme et de la "religion de l'Humanité". Il conceptualise en particulier la loi des trois états : l'âge théologique, l'âge métaphysique et l'âge positif. cf. p. 137

Constantin 272-337 [Saint] [Empereur]

Premier empereur romain à se convertir au christianisme. Il cherche en particulier à unir l'empire autour de la religion chrétienne. C'est sous son impulsion qu'aura lieu le premier concile œcuménique, le concile de Nicée, en réponse au problème d'Arius, même si, initialement, Constantin était tenté par les idées d'Arius.

Jusqu'au concile de Constantinople IV, en 869, le 8e concile œcuménique, tous les conciles œcuméniques sont convoqués par des empereurs.

Constantin Ier ou Constantin le Grand a aussi été beaucoup influencé par sa mère, Ste Hélène. Cette dernière a beaucoup œuvré pour rapporter à Rome des reliques de la Passion du Christ (fragments de la vraie croix, clous de la crucifixion, tunique de Jésus, Scala Santa, etc). cf. p. 255

curé d'Ars

cf. Jean-Marie Vianney. cf. p. 271, 309, 350

Cyprien de Carthage 200-258 [Évêque] [Père de l'Église]

Païen, il se converti à l'âge de 40 ans et devient prêtre puis évêque de Carthage. Il subit les persections de l'empereur Dèce puis fut finalement décapité sous le règne de Valérien.

cf. p. 32

Cyrille d'Alexandrie 375-444 [Saint] [Père de l'Égl.] [Docteur de l'Égl.] [Évêque]

Selon la tradition, Cyrille naît à Théodotion, bourg proche de Mahalleh-el-kobra, à 120 km à l'est d'Alexandrie, entre 375 et 380. Sa mère était la sœur de Théophile qui devient évêque d'Alexandrie en 385. Il aurait été formé en partie par les moines du désert. Il aurait pu y rencontrer Sérapion le grand, Macaire, Pambo, Héraclius, ou encore Évagre le Pontique. En 403, attaché à Théophile (son oncle évêque), il l'accompagne au synode du Chêne qui dépose Jean Chrysostome. Il devient évêque en 412 à 35 ans à la suite de son oncle qui est décédé. Il participe au concile de Nicée puis au concile d'Éphèse où il soutient le titre de Marie, Mère de Dieu. cf. p. 251, 256–258, 260, 263, 264, 275, 445, 458, 573, 609, 618, 619

Cyrille de Jérusalem 313-386 [Saint] [Père de l'Égl.] [Docteur de l'Égl.] [Évêque]

Il est évêque de Jérusalem pendant la période trouble de l'arianisme. Il participe au concile de Nicée.

Il est connu pour ses catéchèses, à la fois pour les candidats au baptême et pour les néophytes. On parle ainsi de catéchèses mystagogiques, des catéchèses qui abordent les mystères des sacrements reçus lors de la Vigile pascale. cf. p. 537

Célestin Ier ???-432 [Saint] [Pape]

Ami de St Augustin, il est aussi contemporain de St Germain ou de St Loup de Troyes. Il envoie des délégués au concile d'Éphèse qui traite, en particulier, du nestorianisme. cf. p. 257

Denys [Père de l'Église]

Il y a confusion entre deux personnes. D'une part Denys, l'aéropagite, citoyen d'Athènes, mentionné lors de la visite de Paul dans cette ville dans Actes des apôtres 17, 34. On n'a, cependant, pas d'écrits de ce Denys. D'autre part, un auteur, théologien qui a écrit des textes sur les noms divins ou sur la hiérarchie céleste. Certaines sources semblent indiquer une personne qui vivait au Ve-VIe siècles. Il y a aussi le pape Denys, du IIIe s., saint et premier pape non martyr, mais on ne l'appelle jamais "Aréopagite". cf. p. 42

Descartes, René 1596-1650

Philosophe, mathématicien et croyant catholique, il est considéré comme le père de la philosophie moderne. Il est à l'origine du mouvement du rationalisme moderne. Il a cherché

à démontrer rationnellement l'existence de Dieu et la distinction entre l'âme et le corps. cf. p. 89, 137, 138, 140

Dèce 201-251 [Empereur]

Empereur, il chercha à restaurer les cultes païens et imposa une persécution systématique contre les chrétiens. Les empereurs suivants imposèrent plus ou moins des persécutions avec en particulier Valérien Ier (253–260) puis Dioclétien (284–305) qui furent particulièrement violents. cf. p. 32, 608

Eunome 335-394

Prêtre arien, sa doctrine est combattue par Basile de Césarée dans *Contre Eunome*. En plus de considérer que le Fils est une créature du Père, il soutient aussi que l'être humain peut découvrir sur Dieu tout ce que Dieu sait de lui-même, par une compréhension rationnelle. Ses idées sont condamnées par le concile de Constantinople I. cf. p. 73, 79, 80, 519, 573

Eutychès 378-454

Prêtre (archimandrite, c'est à dire supérieur d'un monastère), il soutient d'abord Cyrille dans les débats théologiques contre Nestorius (contre le dualisme christologique, il y a bien une personne mais deux natures), mais, ensuite, propose la doctrine du monophysisme où, après l'incarnation il y a une sorte de fusion des deux natures du Christ. Cette doctrine sera condamnée au concile de Chalcédoine. cf. p. 88, 174, 258–260, 573, 577, 606

Fichte, Johann Gottlieb 1762-1814

Philosophe allemand qui s'est intéressé aux questions philosophies et éthiques liées à la liberté et l'autonomie de la conscience. Sa pensée souligne le rôle actif du sujet dans la construction de la réalité et met en avant la responsabilité morale individuelle. cf. p. 281, 324

François (Pape) 1936-2025 [Pape]

Né en Argentine, Jorge Mario Bergoglio, était jésuite et évêque de Buenos Aires. Pendant son pontificat, il a beaucoup insisté sur le service des plus pauvres et l'annonce de l'évangile aux marges de l'Église. Reprenant le concept de loi de gradualité de Jean-Paul II, il propose, dans son exhortation *Amoris Laetitia*, aux personnes dans des situations complexes comme les divorcés-remariés ou les homosexuels, de trouver un chemin vers le Christ. Il a aussi beaucoup développé le concept d'écologie intégrale qui rassemble et articule l'écologie au sens classique de préservation de l'écosystème mais aussi la dimension sociale, intégrant les humains et le soin des plus fragiles. Ses encycliques *Laudato Si'*, *Fratelli Tutti* et son exhortation *Laudate Deum* développent ces idées. cf. p. 14, 21, 108, 280, 371, 425, 598, 600, 631

François d'Assise 1181-1226 [Saint]

Fondateur de l'ordre mendiant des frères mineurs, il est né dans une famille aisée d'Assise et vit une conversion radicale entre 1205 et 1208. Il se sépare de ses amis de débauche et commence une vie de pauvreté évangélique, mendiant pour obtenir sa nourriture. Son mode de vie attire de nombreuses personnes. C'est le début des ordres mendiants, reconnus par l'Église. À cette époque, une partie de l'Église est vue comme riche et éloignée du peuple. C'est aussi la période du développement des hérésies cathares ou vaudoise. François a un rapport particulier avec la nature et la création. C'est lui qui introduit la pratique de la crêche de Noël afin de vénérer la naissance du Christ. Il est le premier saint reconnu à avoir reçu les stigmates. Il n'a jamais été prêtre.

La version féminine du mouvement des frères franciscains, les sœurs clarisses, sera développée en même temps par Ste Claire d'Assise avec qui il partagera une profonde amitié spirituelle. cf. p. 236

François de Sales 1567-1622 [Saint] [Docteur de l'Église] [Évêque]

Nommé évêque de Genève en 1602, à l'époque des guerres de religions, il ne peut pas aller en Suisse alors presque entièrement protestante. Avec Ste Jeanne de Chantal, il fondera l'ordre de la Visitation ou visitandines. Il est connu pour ses écrits spirituels, en particulier *Introduction à la vie dévote* et *Traité de l'amour de Dieu*. Il développera aussi les oratoires, fondés par Philippe Néri à Rome, à la même époque.

Il est le "docteur de l'amour". cf. p. 3

Freud 1856-1939

Sigmund Freud est le père de la psychanalyse. Il développe la théorie de l'inconscient, du refoulement et met en lumière le rôle central des pulsions et des rêves dans la vie psychique. Freud introduit des concepts majeurs comme le complexe d'Œdipe, la distinction entre ça, moi et surmoi, ainsi que la méthode d'association libre. cf. p. 141

Grégoire le grand 540-604 [Saint] [Père de l'Église] [Docteur de l'Église] [Pape]

Grégoire Ier est le 64e pape. Son œuvre majeure est la *Morale sur Job* mais aussi un ensemble d'homélies de son pontificat. cf. p. 300, 583

Grégoire de Nazianze 329-390 [Saint] [Père de l'Égl.] [Docteur de l'Égl.] [Évêque]

Père capadocien avec Grégoire de Nysse et Basile de Césarée, il participe au concile de Constantinople I en tant qu'évêque de Constantinople. Il a laissé de nombreux écrits dont des discours théologiques. Il a, en particulier, écrit sur la Trinité et sur l'Esprit Saint. cf. p. 42, 64, 65, 79, 83, 86, 92, 578, 583, 610

Grégoire de Nysse 335-395 [Saint] [Père de l'Église] [Docteur de l'Église] [Évêque]

Il est nommé "Père des Pères" ou "Docteur de l'univers". Père cappadocien comme Grégoire de Nazianze et Basile de Césarée. Il est aussi le frère de Basile de Césarée.

Il a laissé de nombreuses œuvres, soit théologiques comme *Oratio catechetica magna*, *De Anima et Resurrectione* ou *La Vie de Moïse*, soit des exégèses ou des traités sur la vie monastique (sur la virginité, sur la perfection). cf. p. 79, 86, 346, 458, 519, 553, 563, 564, 578, 583, 606, 610, 625

Guitton, Jean 1901-1999

Philosophe chrétien, il a une relation forte avec Jean-Paul II. Il écrit sur la métaphysique, la théologie, et la place de l'homme dans le monde moderne. cf. p. 361, 583

Hegel 1770-1831

Georg Wilhelm Friedrich Hegel est un philosophe allemand. Né dans une famille protestante, il suit une formation théologique où il rencontre Schelling. Critique de la religion, il écrit une *vie de Jésus* où il le présente comme un maître de vertu. cf. p. 281, 324

Hermas IIe s.

Hermas est un personnage énigmatique, certainement du IIe siècle. Il semblerait qu'il ait été esclave, mais pas membre du clergé. On lui connaît uniquement ce texte du *Pasteur* qui traite principalement de la pénitence. Dans le contexte des persécutions, avant l'édit de Milan, une des questions est le cas de la pénitence post-baptismale, en particulier pour les apostats. Son texte, en tout cas la partie que nous connaissons, est découpé en visions, préceptes, et similitudes. C'est un texte prophétique. cf. p. 114, 583

Hermogène IIe s.

Néo-platonicien, certainement influencé par l'hérésie de la Gnose, du gnosticisme. Il a vécu au IIe siècle. Soutient deux hérésies : anthropologie tripartite et la pré-existance de la matière à la création. cf. p. 114–117, 576

Hilaire 300-367 [Saint] [Père de l'Église] [Docteur de l'Église] [Évêque]

St Hilaire de Poitiers vient certainement d'une famille païenne. Baptisé à l'âge adulte après une conversion suite à la lecture de l'Évangile, et, en particulier, le prologue de Jean, il devient évêque et défend la foi nicéenne face à l'arianisme. Il fut ensuite exilé par un synode d'évêque arien et évangélise en orient. On lui doit surtout un grand commentaire sur la Trinité dans le style des confessions sur la Trinité, ainsi qu'un commentaire de Matthieu et des Psaumes.

Benoît XVI présente la vie de St Hilaire de Poitiers dans l'audience générale du 10 octobre 2007 : `https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20071010.html`. cf. p. 67, 74, 75, 93, 96, 97, 310, 583

Hillesum, Etty 1914-1943

Intellectuelle juive néerlandaise. Elle meurt à Auschwitz à 29 ans. Dans ses écrits, elle témoigne de sa recherche de Dieu et d'un amour humain intense, au-delà des frontières confessionnelles. Elle y développe une spiritualité fondée sur l'acceptation, l'amour et la confiance en Dieu. cf. p. 282

Ibas d'Édesse ???-457 [Évêque]

Ibas d'Édesse est un crypto-nestorien. Chef d'une des grandes écoles théologiques des premiers siècles, l'*École des Perses* à Édesse, il était un disciple de Théodore de Mopsueste. Dans une lettre au prêtre Maris, il y défendait la mémoire de Nestorius en soutenant des textes de son maître, Théodore de Mopsueste. Il fut en conflit avec son évêque, Rabboula, qui demanda de détruire les textes de Théodore, les jugeant hérétiques. Ibas fut banni pour un temps de son diocèse et il traduisit les écrits de Théodore de Mopsueste en syriaque, en arménien et en perse pour aider leur diffusion. Comme Théodoret de Cyr, il aurait fait amende honorable et aurait rejoint Édesse. Après la mort de son évêque Rabboula, Ibas en aurait pris la succession en 435. Son nom ressurgira presque cent ans après dans le concile de Constantinople II.

On peut lire *La vie de Rabboula, évêque d'Édesse* par Paul Peeters [Pee51, chap. IX, p. 139] et *Le début de la querelle des Trois-Chapitres : La lettre d'Ibas et le tome de Proclus* par Robert Devreesse [Dev31]. cf. p. 260, 574, 577, 618

Ignace d'Antioche 35-110 [Saint] [Père de l'Église] [Évêque]

Disciple de St Pierre et de St Jean, c'est un père apostolique, c'est à dire un père de l'Église qui a directement connu les apôtres. Il a été le 3e évêque d'Antioche. On lui reconnaît 7 lettres authentiques. Ses écrits aborde les questions de foi trinitaire, de l'incarnation, de la virginité de Marie, de l'eucharistie, de la nature humaine et divine du Christ ou encore du rôle de l'évêque dans l'Église. cf. p. 43, 325, 449, 583

Innocent III 1160-1216 [Pape]

Né Lotario dei conti di Segni, il est le 176e pape. Il est contemporain de St Dominique et de St François dont il approuve les règles respectives. Il convoque aussi le concile du Latran IV qui clarifie ce qu'est la transsubstantiation et condamne les hérésies de l'époque (par ex. les cathares ou les vaudois). cf. p. 334

Innocent IV 1180-1254 [Pape]

Il est contemporain de St Louis (Louis IX). Il fut en conflit avec l'empereur Frédéric II qui avait été excommunié à deux reprises par Grégoire IX. Il convoque le concile de Lyon en 1244 essentiellement sur des sujets politiques. cf. p. 493, 601

Irénée de Lyon 122-202 [Saint] [Père de l'Église] [Docteur de l'Église] [Évêque]

Né à Smyrne, il a été le disciple de Polycarpe, lui-même disciple de St Jean. Il aurait été le second évêque de Lyon. Ses nombreux écrits cherchent à réfuter les hérésies de l'époque

comme la gnose. Dans ses réfutations il cite massivement les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, avant même que le canon des Écritures soit fixé par Athanase en 367. cf. p. 13–16, 18, 20, 21, 23–27, 31, 114, 117, 269, 326, 374, 449, 450, 514, 537, 553, 583, 584, 613

Jean XXII 1244-1334 [Pape]

Jacques Duèze a été le deuxième pape résidant à Avignon. Il est connu pour avoir émis une doctrine jugée hérétique sur le délai de vision béatifique pour les âmes des justes. cf. p. 471, 483, 516

Jean XXIII 1881-1904 [Saint] [Pape]

Angelo Giuseppe Roncalli a été le 261e pape. Il convoque le concile Vatican II. Il est surnommé le "Pape de la paix et du sourire", il privilégia la simplicité, la proximité avec les fidèles et le dialogue avec le monde moderne. cf. p. 615

Jean-Paul II 1920-2005 [Saint] [Pape]

Karol Józef Wojtyła est né en Pologne où il survécu à l'occupation nazie puis à la persécution communiste. Après son élection en tant que pape, il joua un rôle clef dans la chute du communisme en Europe de l'Est. Son pontificat dura 27 ans pendant lesquels il parcourut le monde, initia un dialogue interreligieux et développa la Nouvelle Évangélisation. Il chercha ainsi à mettre en application les principes du concile de Vatican II convoqué par Jean XXIII puis conclu par Paul VI, auquel il participa en tant que père conciliaire.

Son pontificat a été très riche. Il a eu un apostalat particulier auprès des jeunes, avec la création des Journées Mondiales de la Jeunesse. Il a développé une catéchèse structurée sur la sexualité et la dignité humaine, connue sous le nom de Théologie du Corps, qui éclaire la vocation de l'homme et de la femme. Il a aussi pris position sur des questions morales et éthiques majeures, en défendant la vie humaine contre l'avortement et l'euthanasie, et en promouvant la justice sociale et la dignité de la personne. cf. p. 40, 142, 144, 145, 150, 153, 200, 201, 211, 214, 215, 234–237, 257, 307, 308, 322, 354, 377, 446, 453, 514, 598–601, 620

Jean Damascène 675-749 [Saint] [Père de l'Église] [Docteur de l'Église]

Moine d'origine arabe mais de langue grecque, il est né à Damas et mort à Jérusalem. Il a écrit de nombreux textes sur la foi ainsi que des hymnes. Il est un des derniers docteurs de l'Église, le dernier de l'Église orientale. En particulier, il a beaucoup écrit sur la Trinité et l'Incarnation. Il est connu aussi pour sa défense des icônes. cf. p. 99, 264, 267, 275, 318, 458, 584

Journet, Charles 1891-1975 [Cardinal]

Prêtre diocésain et théologien du diocèse de Fribourg, il était proche de Jacques Maritain. Il a participé au mouvement du renouveau de la théologie au XXe s. Avec Henri de Lubac, sj. ou Hans Urs von Balthasar, il a fondé la revue *Nova et Vetera*. Son œuvre majeure est *L'Église du Verbe incarné*. Il a aussi beaucoup écrit sur la grâce. Il a été créé cardinal sans avoir été évêque avant. cf. p. 363, 375, 376, 386, 399, 401, 409, 486, 512, 515, 528, 584

Justin de Naplouse 100-165 [Saint] [Père de l'Église]

On l'appelle Justin Martyr ou Justin le Philosophe. Il fait partie des pères apologètes du IIe siècle. cf. p. 112–114, 553, 585

Justinien 482-565 [Empereur]

Catholique fervent, il cherche à utiliser la religion pour rendre son empire robuste face aux invasions païennes. Il condamne donc le nestorianisme ou le crypto-nestorianisme puis promeut une doctrine de l'union selon la synthèse (en opposition à l'union selon l'hypostase), cherchant à intégrer les Églises monophysites dans l'empire. cf. p. 260, 263, 574

Jérôme 347-420 [Saint] [Père de l'Église] [Docteur de l'Église]

Jérôme de Stridon est un moine né vers l'actuelle Slovénie. Il est connu pour sa traduction en latin de la bible, la *Vulgate*. Il a commencé par les quatre évangiles à la demande du pape, puis a continué à partir de l'hébreu pour le Tanakh ou de la version grecque de la Septante. cf. p. 360, 485, 535, 584

Lacordaire 1802–1861

Ordonné prêtre en 1830, il rejoint l'ordre des prêcheurs en 1839. Nous sommes après la révolution française. Il participe à refonder les dominicains en France. Il est connu pour ses conférences au Panthéon. Il y trône la liberté religieuse et l'engagement social de l'Église. cf. p. 377

Lanfranc du Bec 1005–1089 [Saint] [Archevêque]

Moine bénédictin italien, il deviendra archevêque de Cantorbéry. Il soutient la doctrine de l'Église sur la présence réelle et la transsubstantiation, en opposition à Béranger de Tour. cf. p. 389, 607

Lombard, Pierre 1100-1160 [Évêque]

Théologien italien, il n'est pas encore prêtre quand il arrive à Paris, où il deviendra évêque en 1159, peu avant sa mort. À Paris, il participe à l'organisation de l'enseignement de la théologie. Il élabore, en 1152, le *Livre des Sentences*, quatre livres sur la théologie qui abordent les sujets de façon systématique, associant les textes de l'Écriture à ceux des pères de l'Église. cf. p. 119, 223, 535, 605, 607

Luther 1483–1546

D'abord moine, il déclenche la réforme protestante. Guidé par le thème de la justification seule, il combat le commerce des indulgences qui ont commencées à être monnayées à partir du XIIIe et XIVe siècles. Il veut revenir à l'Écriture *sola scriptura* et rejette certains livres qui ne correspondaient pas à sa doctrine de la justification par la foi seule (en particulier les livres deutérocanoniques). Cependant il croit à la présence réelle, à la virginité perpétuelle de Marie, et aux sacrements. cf. p. 224, 251, 351, 488–491, 510, 585, 607, 620

Léon I, le Grand 391-461 [Saint] [Docteur de l'Église] [Pape]

Il a combattu l'hérésie pélagienne et a eu un rôle important dans la formulation de la double nature du Christ, déclarée comme dogme lors du concile de Chalcédoine. Il est surnommé le Grand pour son autorité morale, théologique et diplomatique. cf. p. 273, 451, 574, 601

Léon XIII 1810-1903 [Pape]

Vincenzo Gioacchino Pecci est le 256e pape. Il rédige 86 encycliques pendant son pontificat. En particulier, dans *Rerum novarum*, il parle du monde moderne et de la classe ouvrière ; ce document constitue le fondement de la doctrine sociale de l'Église catholique. Dans *Æterni Patris*, il relance l'étude de la philosophie thomiste au sein de l'Église. cf. p. 166, 599, 615

Marcion 85-160

Marcion a vécu au Ier siècle, à Rome, où il a développé une doctrine jugée hérétique, fondant sa propre Église. Il considère qu'il y a deux Dieux, le Dieu de la Loi, celui de l'Ancien Testament, et celui plus important de l'Amour et de la Miséricorde, du Nouveau Testament. On connaît surtout sa doctrine à travers les textes des auteurs qui la combattent : par exemple Irénée ou Tertullien. cf. p. 619

Marguerite d'Antioche 289-305

Vierge martyre, elle meurt à 16 ans. La véracité de son existence n'est pas attestée. Elle est une des saintes qui apparaît à Ste Jeanne d'Arc. Elle est la sainte patronne des femmes

enceintes. Son hagiographie raconte qu'elle a été engloutie par un dragon dont elle sort aidée par des anges. cf. p. 174

Maritain, Jacques 1882-1973

Philosophe chrétien. Agnostique et en recherche d'absolu avec sa femme Raïssa, il se convertit au catholicisme après sa rencontre avec Léon Bloy. Il aurait été à l'origine du texte de Paul VI, donné peu après la conclusion du concile Vatican II, le credo du peuple de Dieu de Paul VI. À partir de 1970, veuf, il vit dans la communauté des Petits Frères de Jésus, fondée dans l'esprit de Charles de Foucauld, à Toulouse. cf. p. 181, 183, 584

Martin Ier 600-655 [Saint] [Pape]

Il convoque le concile du Latran qui condamne le monothélisme. À cette époque, l'empereur Constant II avait produit un édit qui interdisait de relancer la question théologique entre partisans du monothélisme et ceux du concile de Chalcédoine sur les deux natures du Christ. Il est emprisonné et condamné à mort. Il est le dernier des papes martyrs. cf. p. 452–454, 574, 614

Maxime, le Confesseur 580-662 [Saint] [Père de l'Église]

Moine et théologien byzantin, il participa aux combats contre les doctrines du monothélisme et fut arrêté en même temps que le pape Martin Ier. On lui coupa la langue et la main droite, c'est ce qui lui vaut le titre de "Confesseur" car il a gardé la vérité de la doctrine sans renier sa foi. Il a écrit de nombreux textes dont par exemple un commentaire du Notre Père ou une Vie de la Vierge. cf. p. 197, 264, 265, 275, 574, 577

Nestorius 381-451 [Évêque]

Patriarche de Constantinople, sa doctrine hérétique sur le dualisme Christologique est au cœur du concile d'Éphèse ; pour lui, il y a deux personnes dans le Christ. Nestorius va aussi voir dans la Vierge Marie non pas la Θεοτόκος Theotokos, la mère de Dieu, mais seulement la χριστοτοκος Christotokos, la mère du Christ. cf. p. 88, 174, 256–258, 260, 289, 445, 576, 577, 609, 618, 619, 625

Newman, John Henry 1890-1890 [Saint] [Docteur de l'Église] [Cardinal]

Prêtre anglican et grand critique du catholicisme, il se convertit notamment en traduisant les textes d'Athanase en anglais. En effet, il découvre alors qu'il n'y a pas de rupture fondamentale entre l'Église fondée par le Christ et celle d'aujourd'hui. Il comprend alors l'importance des sacrements, encore existants dans l'Église anglicane mais moins valorisés, et de l'Église en tant que corps du Christ. Il écrit un texte pour expliquer le dogme de l'infaillibilité pontificale promulgué en 1870.

Il a beaucoup écrit et a été déclaré Docteur de l'Église par le pape Léon XIV en juillet 2025. On peut trouver ses textes sur le site `https://www.newmanreader.org/`. Ses textes les plus connus sont son autobiographie où il explique sa conversion, *Apologia Pro Vita Sua*, sa lettre où il explique cette infaillibilité pontificale et le primat de la conscience, *La lettre au duc de Norfolk* et un traité, la *Grammaire de l'assentiment*, dans lequel il explique comme l'homme peut adhérer à des principes, des axiomes, sans en avoir une preuve, comme c'est le cas de la foi. cf. p. 3, 4, 32, 496, 631

Néri, Philippe 1515-1595 [Saint]

Philippe Néri est le saint patron de Rome. Il est aussi appelé le Saint de la joie, pour sa gaieté et son humour. Il est né à Florence et voulait initialement servir le Christ et l'Église à travers les missions à l'étranger. Cependant, il ne quittera plus Rome et aura un grand rayonnement dans la ville. Laïc, il fonde la congrégation de l'Oratoire, rassemblant d'autres personnes autour de lui, pour vivre en communauté, prier ensemble, se soutenir, être fidèle

à Dieu. Ordonné prêtre en 1551, il attire de nombreux fidèles pour les confessions, organise un pèlerinage des sept églises, va souvent prier dans les catacombes de St Sébastien près des martyrs de Rome, s'occupe des pauvres et des malades. Philippe Néri aura un impact considérable. C'est aussi un grand mystique avec des extases. cf. p. 3

Origène 185-253 [Père de l'Église]

Né à Alexandrie, il dirigea jeune l'école catéchétique d'Alexandrie. Il mena une vie austère, de grande ascèse et produisit de nombreux textes. C'est ainsi un des premiers exégètes. Il introduisit des concepts de la philosophie platonicienne dans la théologie chrétienne. Cependant, il émit plusieurs idées qui furent jugées hétérodoxes après sa mort, par exemple l'apocatastase ou la préexistence des âmes. Ainsi, il ne fut pas canonisé mais est néanmoins tout de même considéré comme un père de l'Église pour l'importance de sa contribution. cf. p. 60, 346, 537, 553, 561, 585

Padre Pio 1887-1968 [Saint]

Francesco Forgione, Padre Pio, est un prêtre capucin et un grand mystique italien du XIXe siècle. Il reçu plusieurs marques physiques et spirituelles : la transverbération (cœur transpersé par une lance spirituelle avec des saignements réels) et stigmates (plaies qui ne se referment pas sur le corps, main, pied, poitrine, semblables à celles du Christ sur la croix). Il attire de nombreuses personnes pour des confessions. Il avait un don de lire dans les âmes et pouvait ainsi mieux les guider. De nombreux évènements témoignent aussi d'autres dons extraordinaires comme la bilocation ou des guérisons miraculeuses. cf. p. 3, 309, 350, 355

Palamas, Grégoire 1296-1359 [Saint orthodoxe]

Prêtre du Mont Athos, il est saint de l'Église orthodoxe. Il est impliqué dans la querelle du *Filioque* et rejette une solution uniquement motivée par des raisons politiques, sans arriver à une solution théologique. Sa théologie est particulièrement connue pour les thèmes de la déification de l'homme par Dieu ou pour la question du salut. cf. p. 519

Pascal, Blaise 1623-1662

Philosophe et mathématicien chrétien, il a des résultats importants en physique comme en mathématiques. Après une profonde expérience spirituelle, *la nuit de feu*, il s'orienta de plus en plus vers la foi et la théologie. Dans ses *Pensées* il fait l'apologie du christianisme, articulant foi et raison. cf. p. 191, 234

Paul VI 1897-1978 [Saint] [Pape]

Successeur de Jean XXIII, il poursuit et conclut le concile Vatican II. Il a eu un rôle important dans la diplomatie avec les pays communistes et l'ouverture au dialogue interreligieux. Il est un des premiers papes à voyager autant à l'étranger. Il a écrit notamment des encycliques sur la doctrine sociale de l'Église, sur la régulation des naissances ou sur l'évangélisation. cf. p. 160, 190, 228, 257, 366, 425, 426, 448, 494, 495, 508, 542, 596–598, 601, 614

Pie V 1504-1572 [Saint] [Pape]

Dominicain, il mit en œuvre les décrets du concile de Trente (1545-1563), en particulier la réforme du clergé, la discipline ecclésiastique et la catéchèse. Il publia en particulier un nouveau Missel Romain en 1570 ainsi que le Catéchisme du concile de Trente. cf. p. 280, 359, 543, 598

Pie X 1835-1914 [Saint] [Pape]

Giuseppe Melchiorre Sarto est né à Riese en Vénétie. Prêtre, puis évêque de Mantoue et de Venise, il devient pape à la suite de Léon XIII. Il lança une réforme liturgique, en particulier la simplification du chant grégorien et la réforme du bréviaire. Il encouragea la communion

fréquente et précoce, ouvrant l'accès à l'Eucharistie aux enfants dès l'âge de raison. Il mourut au tout début de la Première Guerre Mondiale. cf. p. 365, 366, 473, 599

Pie XI 1857-1939 [Pape]

Achille Ambrogio Damiano Ratti a été pape entre 1922 et 1939. Il fonde l'Action Catholique qui cherche à structurer et à encourager la participation des laïcs à l'action de l'Église.

Il instaure la fête du Christ-Roi en 1925 avec l'encyclique *Quas primas*. En 1931, quarante après *Rerum Novarum* de Léon XIII, il publie l'encyclique *Quadragesimo Anno* qui poursuit la réflexion sur la doctrine sociale de l'Église. Après *Rerum Novarum* qui s'inscrivait dans un contexte de développement industriel et en particulier de la classe ouvrière, *Quadragesimo Anno* paraît dans un contexte de dépression économique et d'essor des idéologies totalitaires. L'encyclique analyse la concentration du capital et des pouvoirs économiques (« impérialisme international de l'argent », §117), le capitalisme libéral sauvage et le collectivisme marxiste. Ce document du magistère propose une organisation économique fondée sur la justice sociale et la coopération (§158).

En 1937, il condamne le communisme athée dans l'encyclique *Divini Redemptoris*.

Texte de *Quadragesimo Anno* en français : `https://www.doctrine-sociale-catholique.fr/les-textes-officiels/196-quadragesimo-anno`. cf. p. 365, 539, 599

Pie XII 1876-1958 [Pape]

Eugenio Pacelli a été le 262e pape, en particulier pendant la période de la 2nde guerre mondiale. Pendant la guerre il condamne les violences sans mentionner explicitement le nazisme. Cependant il incite les prêtres et aide à l'organisation de réseaux d'assistance ou d'accueil des réfugiés juifs qui fuyaient le nazisme. Après la guerre il condamnera le communisme.

Sur le plan théologique, il promulgue en 1950 la constitution apostolique *Munificentissimus Deus*, qui définit le dogme de l'Assomption de la Vierge Marie. cf. p. 353, 354, 599, 601

Polycarpe 70-160 [Saint] [Père de l'Église] [Évêque]

Disciple de St Jean, c'est un père apostolique, c'est à dire un père de l'Église qui a directement connu les apôtres. Il a été évêque de Smyrne en Syrie. Il a également eu comme discipline Irénée qui deviendra évêque de Lyon. Il mourut martyr, brûlé vif à l'âge de 86 ans. Ses dates de naissance et de mort sont, elles, approximatives. cf. p. 31, 583, 611

Porcius Festus Ie s.

Porcius Festus était procurateur de Judée d'environ 60 à 62, succédant à Antonius Félix. cf. p. 551, 605

Pélage 350-420

Moine et théologien, il développe une doctrine jugée hérétique. En particulier, il nie la doctrine du péché originel et considère que l'homme peut, de lui-même, par sa volonté et sans la grâce, effectuer des actes parfaitement bons – on parle de libre arbitre absolu. La grâce est, pour lui, considérée comme une aide mais non comme une nécessité pour effectuer le bien. St Augustin écrit un *Contre Pélage* qui présente la pensée pélagienne et la combat. cf. p. 222, 223, 577

Rahner, Karl 1904-1984

Prêtre et théologien jésuite allemand, il a participé au concile Vatican II. Sa pensée a été marquée par la phénoménologie, la philosophie de Kant, mais surtout par la métaphysique de Thomas. cf. p. 324

Ratzinger, Joseph

cf. Benoît XVI cf. p. 40, 133, 149, 188, 191, 193, 222, 229, 230, 428, 448, 464, 510, 540, 541, 579, 586

Sabellius IIIe s.

Théologien hérétique, il a défendu une forme de modalisme, initialement proposée par Praxeas. Praxeas était combattu par Tertullien. L'adversaire de Sabellius est plutôt Basile de Césarée puis Hippolyte de Rome et enfin les papes Callixte Ier et Denys qui critiquent sa doctrine. Le modalisme que Sabellius défend est anathématisé lors du concile d'Antioche en 269, puis à Nicée et Constantinople.

Pour Sabellius, à chaque fois que Dieu agit il apparaît différemment. cf. p. 73, 77, 78, 82, 578

Sartre, Jean-Paul 1905-1980

Philosophe, écrivain, il est une figure majeure du courant existentialiste. Pour lui, « l'existence précède l'essence », c'est-à-dire que l'homme n'est pas créé par Dieu avec une nature prédéfinie, mais qu'il se définit lui-même par ses choix et sa liberté. Cette pensée exclut toute référence à un Dieu créateur. La foi est une aliénation de la liberté humaine. cf. p. 140

Scheeben, Matthias Joseph 1835-1888

Matthias Joseph Scheeben est un théologien allemand. Il fait partie du renouveau thomiste du XIXe siècle. Son œuvre majeure est *Les mystères du Christianisme, selon la nature, le sens et le contexte - Die Mysterien des Christenthums. Nach Wesen, Bedeutung und Zusammenhang.* cf. p. 343, 586

Schelling 1775-1854

Philosophe allemand, représentant de l'idéalisme allemand et proche du romantisme. Collègue d'Hegel au séminaire, il est un disciple de Kant et de Fichte. cf. p. 281, 324, 610

Schopenhauer 1788-1860

Philosophe allemand, il est aussi Kantien mais rejette les approches de Fichte, Hegel ou Schelling. cf. p. 281

Singer, Peter 1946-

Philosophe et professeur d'éthique australien. Il se présente comme adepte d'un utilitarisme de la préférence, où l'on cherche à satisfaire au mieux les préférences des êtres concernés, puis d'un utilitarisme hédoniste, où on cherche la maximisation du bien-être compris comme plaisir ou absence de souffrance. Dans les deux cas, il inclut les animaux car ils ont des préférences en tant qu'êtres sensibles. Il est l'auteur de "La libération animale", un ouvrage fondateur du droit des animaux. cf. p. 138

Sixte IV 1414-1484 [Pape]

Francesco della Rovere est le 212e pape. Membre de l'ordre des frères mineurs (franciscain), il fut ministre général de l'ordre avant d'être nommé cardinal par Paul II. Dans sa bulle *Cum Praeexcelsa* en 1476, il soutient la doctrine de l'Immaculée Conception qui ne deviendra un dogme de l'Église qu'en 1854 par Pie IX. Par ailleurs, dans une autre bulle *Salvator noster* Sixte IV a aussi permis d'obtenir des indulgences dans le cas de dons pour financer des bâtiments religieux. Cette bulle est une des causes de la dérive du commerce des indulgences qui prendra fin au concile de Trente en 1545. cf. p. 228

Sophrone 560-638 [Saint] [Père de l'Église]

Sophrone est un moine originaire d'Antioche qui devint Patriarche de Jérusalem. Il est connu pour sa vie ascétique et ses luttes contre les hérésies du monophysisme (une seule nature, divine) et ensuite du monothélisme (une seule volonté). On lui connaît des hymnes, des sermons et des lettres pastorales. cf. p. 264, 574, 577

Tatien 120-173 [Père de l'Église]

Bien qu'il soit considéré comme hérétique, il fait partie des Pères de l'Église, et, en particulier, des Pères Apologètes. Iréné justifie l'hérésie de Tatien par sa position sur le mariage et contre le salut d'Adam. Il est aussi l'auteur d'une concordance des Évangiles, le *Diatesseron*. cf. p. 16, 587, 619

Tertullien 150-244 [Père de l'Église]

Tertullien est un érudit, ayant vécu à Carthage, dans l'actuelle Tunisie. Il écrit des traités d'apologétique, défendant la foi chrétienne dans l'empire romain avant l'édit de Milan, des textes condamnant les hérésies de l'époque ou encore des traités de morale ou de théologie, par exemple sur l'âme et l'union à Dieu ou sur la résurrection des morts.

Sur la fin de sa vie, il s'est éloigné de l'Église pour la rigueur de l'hérésie du montanisme. Montanus était un mystique d'Asie Mineure du début du IIe siècle qui préchait une vie morale et ascétique stricte, et disait avoir des inspirations directes de l'Esprit Saint, annonçant l'imminence du Royaume de Dieu.

Ainsi Tertullien est mort hors de l'Église. Il n'est pas considéré comme saint. Mais l'importance de ses écrits fait qu'il est considéré cependant comme un Père de l'Église. cf. p. 75, 114–117, 458, 553–556, 576, 578, 587, 613, 619

Thomas 1225-1274 [Saint] [Docteur de l'Église]

Dominicain, il est un des maîtres de la scolastique. Il arrive à Paris pour les études et suit son maître, Albert le Grand. Il enseigne alors la théologie en Italie puis à nouveau en France. Dans ses écrits, et en particulier la *Somme théologique*, il aborde les questions de la foi, de façon systématique, philosophique, à l'école d'Aristote et des Pères de l'Église. On le surnomme le docteur angélique ou le docteur commun ou encore le docteur des docteurs. Les théologiens qui suivent sa méthode forment le courant du *thomisme*. À la fin de sa vie, il a une expérience mystique forte qui lui fait considérer l'ensemble de ses écrits comme *de la paille*. Il veut alors détruire toute son œuvre qu'il juge vaine. Sa somme n'a pas été terminée et les numéros sur les sacrements ou l'eschatologie ont été rédigés par son secrétaire, Frère Réginald, à partir d'anciens écrits. cf. p. 3, 5–7, 16, 17, 22, 23, 36, 42, 44, 45, 47–57, 59–61, 66, 67, 77, 84–87, 90, 94, 97, 103, 106, 108, 119–133, 152, 161, 207, 209, 224, 237, 241, 249, 250, 267–270, 273–276, 282, 283, 286, 287, 289–291, 294, 295, 297, 300, 302, 303, 305–307, 310, 315–321, 323, 330–332, 334–339, 341, 347–358, 361, 364, 398, 412, 413, 461–464, 495–497, 518, 521, 528, 530, 535, 556, 558, 561, 565, 605, 607, 616, 623, 625, 627, 628, 630

Théodore de Mopsueste 350-428 [Évêque]

Né à Antioche, Théodore est nommé évêque de Mopsueste en Cilicie en 392. Durant sa vie il combat l'arianisme ou l'apollinarisme. Il écrit de nombreux textes et est considéré comme un saint homme. Cependant, l'année de sa mort, un de ses disciples, Nestorius défend l'hérésie du dualisme christologique (deux personnes et non pas une personne en deux natures). Cyrille et Rabboula (voir Ibas d'Édesse) qui, avant, estimaient Théodore, condamnent alors ses écrits, le jugeant nestorien avant l'heure. Le concile d'Éphèse en 431 qui condamne Nestorius ou celui qui suivra de concile de Chalcédoine en 451 semblent ne pas l'avoir condamné explicitement. Cependant, en 553, le concile de Constantinople II condamnera ses écrits. Il n'est donc pas considéré officiellement comme saint ni père de l'Église. La découverte récente (1930) d'écrits perdus permet de se rendre compte que la condamnation de ses propos (100 ans après sa mort) n'était pas toujours fondée sur des textes authentiques.

On peut lire plus de détails sur `https://fr.m.wikisource.org/wiki/Dictionnaire_de_th%C3%A9ologie_catholique/TH%C3%89ODORE_DE_MOPSUESTE` ou retrouver certains

de ses écrits sur https://www.patristique.org/-Theodore-de-Mopsueste-.html. cf. p. 260, 574, 577, 611

Théodoret de Cyr 393-458 [Saint] [Père de l'Église] [Évêque]

Théodoret fut nommé évêque de Cyr en 423. Il convertit beaucoup de disciples marcionites, qui suivent encore au Ve siècle la doctrine hérétique de Marcion qui, lui, a vécu au Ier siècle. Il agit aussi contre le Diatessaron de Tatien du IIe siècle, encore répandu.

Il fut aussi impliqué dans la querelle du nestorianisme. Il soutenait Nestorius contre Cyrille tout en reconnaissant Marie "mère de Dieu". Déposé par l'empereur Théodose II après la mort de Cyrille, il fut réhabilité ensuite au concile de Chalcédoine, rejettant la doctrine de Nestorius. Son soutien passé à ce dernier sera exhibé à nouveau cent ans plus tard lors du concile de Constantinople II. cf. p. 260, 574, 577, 611

Théophile d'Antioche ???-183 [Saint] [Père de l'Église] [Évêque]

Évêque sous Marc Aurèle, il fait partie des apologètes. Seul un texte de lui nous est parvenu. Il s'agit d'un texte à destination d'un païen pour lui présenter la foi chrétienne. Ses arguments pour la création *ex-nihilo* ont été repris par Tertullien. cf. p. 114, 115, 576

Thérèse d'Avila 1515-1582 [Sainte] [Docteur de l'Église]

Thérèse vient d'une famille aisée et rentre au carmel d'Avila. Elle développe une intense vie spirituelle, à la recherche de l'union à Dieu. Avec St Jean de la Croix, lui aussi mystique, elle réforme le carmel avec une règle plus stricte, moins mondaine, et participe beaucoup à son expansion, fondant 17 couvents en Espagne. Sur le plan spirituel, elle explique les étapes de la vie spirituelle et la valeur de l'oraison dans ses textes : *La Vida* ou *Le livre de la Vie* raconte son chemin personnel et les étapes de progression de sa vie spirituelle, *Le Chemin de perfection* et le *Le Château intérieur* décrivent eux aussi les étapes de ce chemin de l'union à Dieu à travers l'oraison. cf. p. 355

Thérèse de Lisieux 1873-1897 [Sainte] [Docteur de l'Église]

Fille de Louis et Zélie Martin, eux aussi saints, elle entre au carmel à 15 ans. Elle découvre qu'on peut devenir saint dans les petites choses du quotidien, en faisant tout par amour : c'est la *petite voie*. À la demande de sa supérieure, qui est aussi sa grande sœur, elle écrit son autobiographie spirituelle : *Histoire d'une âme*. Ce texte touchera beaucoup de gens et leur fera découvrir que la sainteté est à la portée de tous. On lui connaît aussi quelques poèmes ou lettres. Sans être sortie de son couvent, elle est la sainte patronne des missions, et les reliques de son corps préservées ont, elles, parcouru le monde entier. cf. p. 294, 308, 587

Tillich, Paul 1886-1965

Théologien protestant. Il élabore une « théologie de la corrélation », cherchant à articuler foi chrétienne et questions existentielles modernes (angoisse, sens, aliénation). cf. p. 281

Valentin 100-160

Valentin est un maître de la gnose. L'*évangile de la vérité*, qui serait peut-être de Valentin mais en tout cas compatible avec ses idées a été trouvé ainsi que d'autres textes gnostiques à Nag Hammadi. Les idées de Valentin ont été combattues par St Irénée. Pour Valentin, il y a une existence pré-temporelle des élus et l'incarnation, plutôt que de les sauver, leur permet de connaître à nouveau leur origine et leur fin. Valentin déforme les propos de l'évangile pour développer sa doctrine. Dans *Contre les hérésies*, Irénée se moque des valentiniens et de la complexité de leur croyance. D'après lui les éons qui sont des sortes d'entités divines qui se combinent, chutent, etc, auraient tout aussi pu d'appeler citrouilles, concombres et melons. cf. p. 16

Varillon, François 1905-1978

Prêtre jésuite, auteur de *Joie de Croire, Joie de Vivre, La Souffrance de Dieu* ou *L'humilité de Dieu.* Pour Varillon, l'humilité est une vertu sur le plan moral. Dans ses écrits, il s'intéresse à la dimension humaine et psychologique de la vie spirituelle, entre réflexion théologique et compréhension de l'âme humaine. Pour lui, l'humilité et l'auto-videment (*kénose*) du Christ sont comme une clé de la vie spirituelle. Cette kénose n'est pas seulement un concept christologique, mais une expérience spirituelle pour le chrétien, qui consiste à se laisser transformer par Dieu et à renoncer à soi-même pour accueillir sa grâce. cf. p. 282, 587

Vianney, Jean-Marie 1786-1859 [Saint]

Le curé d'Ars est le saint patron des prêtres. Après beaucoup de difficultés pour devenir prêtre malgré un grand appel, il est nommé dans le petit village d'Ars. Il transformera la communauté par sa ferveur, ses heures auprès du Saint Sacrement et par ses confessions. Il dormait peu et mangeait peu et passait plus de 12 heures par jour au confessionnal où les foules se pressaient. cf. p. 608

Vigile 496-555 [Pape]

Isolé dans un Rome attaquée par les ostrogoths, Vigile est invité par l'empereur Justinien à Constantinople pour condamner les trois chapitres, ces textes néo-nestoriens et leur auteur. Vigile résiste et ne condamne pas les auteurs mais seulement les textes. Sa vie est mouvementée entre excommunication et conflits avec Justinien. Ce dernier force Vigile à accepter les conclusions du concile de Constantinople II avant de le libérer. Vigile meurt lors du trajet retour à Rome. cf. p. 260, 263

Vincent de Lérins 390-450 [Saint] [Père de l'Église]

Moine et théologien, il a vécu dans le monastère de Lérins sur une île au large de Cannes. En reprenant les écrits de St Augustin, il rédige le *Commonitorium* dans lequel il donne des éléments pour identifier si une doctrine est hérétique ou conforme à la foi catholique. cf. p. 13, 14, 28, 30–32, 588

Wojtyła, Karol Józef

cf. Jean-Paul II cf. p. 588

Zwingli 1484–1531

Protestant suisse (Zurich), il a d'abord été prêtre catholique. Il rencontrera Luther en 1529 et aura des désaccords avec lui sur la présence réelle vs symbolique. cf. p. 489, 490

Chapitre 17

Lexique – définitions

agilité

C'est une caractéristique des corps glorieux. La liberté qui caractérise l'esprit et qui rejaillit dans le corps. Les désirs et les rêves de l'âme se réaliseront dans le corps instantanement. cf. p. 562

âme séparée

Doctrine selon laquelle l'âme est séparée du corps après la mort, en attente de la résurrection de la chair. L'homme est ontologiquement corps et âme. C'est donc un état temporaire. cf. p. 356, 482, 521

anastasis

Anastasis veut dire relever en grec et est un synomyme de résurrection. Ce mot désigne, en iconographie, les représentations de cette résurrection du Christ, en particulier lorsque le Christ relève les morts des enfers. cf. p. 351

anomie

C'est l'absence de loi, Ce terme désigne, dans l'eschatologie catholique le mystère d'iniquité, lors de la fin des temps. L'apocalypse décrit un homme qui fera des prodiges tandis que les serviteurs seront humilités. Cette anomie sera aussi le temps de persécution de l'Église, avant la parousie. cf. p. 537, 627

anthropocentriste

L'anthropocentrisme est une conception philosophique qui considère l'humain comme l'entité centrale la plus significative de l'Univers et qui appréhende la réalité à travers la seule perspective humaine (Wikipedia). cf. p. 326

anthropomorphisme

L'anthropomorphisme est l'attribution de caractéristiques du comportement ou de la morphologie humaine à d'autres entités comme des dieux, des animaux, des objets, des phénomènes, des idées et voire à des êtres d'un autre monde le cas échéant (Wikipedia). cf. p. 42, 326

apatheia

C'est l'absence d'émotion ou la recherche de cette absence. Courant de la philosophie grecque qui cherche à s'affranchir des passions humaines, par exemple chez les stoïciens. Cf. apyrexie. cf. p. 140, 622

apocatastase

Concept de la restauration universelle, une doctrine non retenue par l'Église, dans laquelle Dieu converti démons et damnés. Cette doctrine fausse va à l'encontre du respect de la liberté de l'homme et de l'ange dans leur rapport à Dieu. cf. p. 179, 183, 354, 511, 615

apocryphe

Se dit d'un texte qui est hors du canon de l'Église. St Athanase a proposé en 350 un recensement des textes inspirés de l'Esprit Saint parmi ceux qui circulaient à l'époque. On parle donc du canon des Écritures d'une part et des textes apocryphes d'autre part. cf. p. 16

apodictique

Se dit d'un raisonnement concluant. Un argument de preuve plutôt qu'un axiome ou qu'un argument probabiliste. cf. p. 39, 439

apologétique

Ce terme désigne la crédibilité de la foi. Il peut désigner toutes les initiatives qui cherchent à asseoir cette crédibilité sur des raisonnements ou des faisceaux de preuves. cf. p. 41

apophatique (voie)

Méthode opposée à l'approche cataphatique (positive) qui vise à définir par la négation. Elle permet de parler de la transcendance de Dieu.

Il est impossible de comprendre Dieu complètement. La connaissance de Dieu peut être approchée par l'analogie (via affirmationis, via eminence et via negationis) mais jamais complètement. [Bri91, §II.I] cf. p. 42, 622

apostasie silencieuse

Jean-Paul II a utilisé ce terme pour désigner l'absence de baptême pour les petits enfants. Cette idée qu'en ne baptisant pas les enfants, on leur laissera le choix plus tard. Mais les parents ne dispensent pas leurs enfants d'étude ou de nourriture. Pour Jean-Paul II, "La culture européenne donne l'impression d'une « apostasie silencieuse » de la part de l'homme comblé qui vit comme si Dieu n'existait pas.". Pour lui, "à la racine de la perte de l'espérance se trouve la tentative de faire prévaloir une anthropologie sans Dieu et sans le Christ. " ([jp203, §9]) cf. p. 354

apyrexie

Désigne l'absence de trouble. Cf. apatheia. cf. p. 140, 621

béatitude seconde

Conséquence dans la chair ressuscitée de la vision béatifique. Rejaillissement de la joie d'une âme qui voit Dieu. On parle d'un *fruitio*, d'un fruissement, de la joie spirituelle dans le corps. cf. p. 561

capadocien

Les pères Capadociens sont les pères de l'Église : Basile de Césaré, Grégoire de Nysse, et Grégoire de Nazianze. cf. p. 65, 79, 86, 606

cataphatique (voie)

Approche qui consiste à décrire Dieu de façon positive, à partir d'affirmations (positives). Par exemple, on dira que Dieu est bon. Cette approche est opposée à l'approche apophatique. cf. p. 42, 622

cause principale

cf. cause première. cf. p. 276

cause efficiente

Pour St Thomas, à la suite d'Aristote, la notion de cause est essentielle. La cause efficiente désigne ce qui produit directement l'effet. On peut prendre l'exemple d'un sculpteur qui produit une statue. Il est la source du changement. Pour nous, c'est la résurrection qui est la source de notre salut. C'est cause efficiente est surnaturelle, elle vient de Dieu. cf. p. 556, 558, 559

cause exemplaire

La cause exemplaire désigne, elle, le modèle, le plan. Dans notre exemple du sculpteur c'est l'idée de la sculpture qu'il veut réaliser. La résurrection du Christ, en son humanité, est la cause exemplaire de notre résurrection. Dans la résurrection de la chair, pour décrire certains aspects que pourront avoir nos corps glorieux, on utilise ainsi l'exemple de Jésus : par exemple, "il était au milieu d'eux" Jean 20, 19. Donc, il sera peut-être possible de se déplacer matériellement de façon similaire. cf. p. 559, 562

cause finale

La cause finale désigne le but. C'est la volonté de faire une image, une statue, dans notre exemple du sculpteur. Pour la résurrection, la cause finale est de faire de nous pleinement des hommes, avec âme immortel et corps. cf. p. 556

cause instrumentale

La cause instrumentale est le moyen employé pour atteindre la cause finale, le moyen par lequel la cause effiente agit. Pour le sculpteur, cela pourrait être ses outils. Dans le cas de la résurrection de la chair, la cause instrumentale est le Christ ; la résurrection même du Christ, de Jésus en tant qu'homme. cf. p. 276, 558, 559

cause première

La cause première est la cause de toutes les cause. C'est le moteur immobile d'Aristote. C'est Dieu un et trine pour nous. C'est la puissance de Dieu qui meut tout l'univers. cf. p. 558, 622

chapitre des coulpes

Le chapitre des coulpes est une séance capitulaire lors de laquelle les moines avouent les fautes dont ils se sont rendus coupables et demandent pénitence. cf. p. 233

chiasme

Technique littéraire de l'antiquité pour mettre des termes en valeur et les retenir. On utilise par exemple un patron AB, BA. Irénée l'utilise par exemple dans la phrase " Dieu s'est fait homme pour que l'homme soit fait Dieu.". cf. p. 269, 428

chiliasme

cf. millénarisme cf. p. 541

Christ total

Concept qu'on trouve dans les épîtres Pauliniennes et repris par Augustin. Ce Christ total comporte tous les membres de l'Église, à la fois les membres en actes, mais également ceux qui sont encore en puissance, qui ne le sont pas encore, mais qui sont, en puissance, amenés à le devenir. On parle aussi du corps mystique Paulinien. cf. p. 330, 331

christo-conformation

C'est la configuration au Christ, lors du baptême. On en trouve mention dans les épîtres de Paul : Romains 8, 29, 2 Corinthiens 3, 18, ou encore Galates 2, 20.

Cette christo-conformation du baptême conforme d'abord l'âme mais laisse le corps corrompu par le péché. On dit qu'elle est en germe, elle est incoative. La configuration au corps glorieux du Christ aura lieu à la résurrection. cf. p. 562

christophanie

Ces signes positifs sont les apparitions du Christ ressuscité jusqu'à l'Ascension. cf. p. 357, 362, 364

clarté

Propritété d'un corps glorieux : un corps beau, harmonieux, lumineux, transparent, proportionné à l'âme, pur reflet de l'âme. Unité de l'âme et du corps. cf. p. 562

concile œcuménique

Les conciles œcuméniques sont les conciles convoqués par les empereurs pour toute la chrétienté, pour tout l'empire, pour toute l'Église. Mais ils doivent être validés, approuvés par le pape. Plus tard, ces conciles œcuméniques seront uniquement à l'initiative du pape. cf. p. 255, 444, 451, 453

concupiscence (cf péché originel)

C'est une conséquence du péché originel, une inclination au mal. Voir [CEC92, p. 2515]. cf. p. 195, 201, 210, 214, 216–218, 228, 232, 235, 237, 495, 629, 630

conditions pour le péché

Tout n'est pas péché. Les trois conditions pour qu'il y ait péché sont les suivantes :

(1) conscience qu'il va d'un mal ;

(2) un minimum de liberté de le faire quand même ;

(3) le choix de le faire quand même.

cf. p. 223

conflagration

Désigne le renouvellement de la terre. Le ciel nouveau et la terre nouvelle de Apocalypse 21, 1. Cf. parousie. cf. p. 361, 628

connaissance de vision

La connaisance de vision, c'est la vision béatifique, voir Dieu en son essence. Pour les hommes, seuls les bienheureux, qui sont *comprehensor*, c'est-à-dire qui voient Dieu, ont cette connaissance de vision. Le Christ, quand il était sur terre, avait déjà cette science de vision. cf. p. 293, 628

corps glorieux

Désigne le corps du Christ ressucité. Par extension, désigne aussi les corps des hommes justes après la résurrection des corps. cf. p. 357, 359, 361

cosmogonie

Récit/théorie de la création du monde cf. p. 104

crainte

Il y a plusieurs types de crainte : la crainte peur (servilement servile), la crainte servile, la crainte initiale (contrition imparfaite) et, enfin, la crainte filiale (crainte chaste, crainte révérencielle ou contribion parfaite). Lorsque l'on craint Dieu, on va éviter d'accomplir certains actes, ou, au contraire, accomplir d'autres actes. Ces différents types de craintes désignent des façons différentes de façon de se comporter en fonction du rapport que l'on a avec Dieu, avec l'amour de Dieu. cf. p. 285, 300, 315

dons pratiques

Les dons pratiques parmi les dons de l'Esprit sont les quatre premiers des sept dons : crainte, piété, force et conseil. cf. p. 286

dons spéculatifs

Les dons spéculatifs concernent plus notre activité de connaissance vis-à-vis des choses et de Dieu : intelligence, science et sagesse. cf. p. 286, 298

démiurge

Dans le Timée de Platon, dieu personnel créateur. Il ne créé pas *ex-nihilo* mais façonne le chaos. cf. p. 111–113, 117, 122

écclésiocentrisme

Doctrine "exclusiviste" qui considère qu'hors de l'Église, il n'y a pas de salut possible. Un autre point de vue considère l'universalité de l'appel au salut : Dieu offre à tout homme d'être associé au mystère du Christ, et donc du Verbe incarné. (source `http://theologie.fr/T8.pdf`). Cf. régnocentrisme. cf. p. 387

économie

L'économie désigne l'économie du salut. cf. p. 22, 73, 298, 303, 304, 309, 314, 315, 340, 399

économie du salut

Dieu va gouverner la création, comme une maison, pour que tout fonctionne bien : que son projet, son dessein, étape par étape, aboutisse et atteigne l'union à lui dans la vie éternelle. cf. p. 4, 22, 23, 325, 409, 447, 450, 563, 606, 625

Église monophysite

Église pré-chalcédonienne, plus importante que l'Église nestorienne. Église très florissante en Orient, avec de nombreux martyres par les musulmans. L'Église catholique a abouti à un accord doctrinal, une identité de foi entre les catholique et les ex-monophysites : nous confessons Jésus Christ comme sauveur et seigneur. cf. p. 259, 263, 267, 625

Église nestorienne

Fait partie des Églises pré-chalcédoniennes. Issue du concile d'Éphèse et du rejet de la doctrine de Nestorius. cf. p. 257, 259, 267, 625

Église pré-chalcédonienne

cf. Église monophysite et Église nestorienne. cf. p. 259, 625

épectase

Doctrine (non reçue par l'Église) dans laquelle l'intellect découvrirait toujours de nouvelles choses au royaume des cieux. Elle fut proposée en particulier par Grégoire de Nysse. L'Église retient plutôt la doctrine de l'extase. cf. p. 519, 626

étiologique (légende, texte)

qui explique ce qui est à la source de quelque chose, par ex. origine du monde. cf. p. 193

éviternité

Notion de causalité dans l'éternité, c'est à dire sans temps. On lira avec intérêt le chapitre III, §1 du livre A. Michel "Les fins dernières" [Mic29, pages 14 à 22] qui traite explicitement de ce thème de l'éviternité. cf. p. 172, 173, 176, 496

ex suppositione

La nécessité extrinsèque *ex suppositione* exprime le fait d'une nécessité qui relève d'un choix extérieur, ici effectué par Dieu. St Thomas parle d'argument de convenance. Ainsi, le baptême pourrait ne pas être nécessaire pour faire partie de l'Église, du corps mystique du Christ, ou encore Dieu aurait pu nous sauver sans que le Christ vive sa Passion. En effet, Dieu est tout-puissant. Il aurait ainsi pu nous sauver sans cette Passion. Cependant, Dieu a bien

choisi ces moyens : le baptême et la Passion. Il a donc dû considérer qu'ils étaient meilleurs, plus efficaces, plus convenable que d'autres. Ce sont doncdes nécessités extrinsèques *ex suppositione*. cf. p. 331, 628

extase

Doctrine ou théologie retenue par l'Église pour le royaume des cieux dans laquelle nous serions comblés plutôt que celle de l'épectase où nous serions sans cesse en train de combler des manques. cf. p. 518, 519, 625

exégèse

l'explication du sens du texte cf. p. 24, 626

exégèse postpascale

Exégèse, étude des textes après la mort et la résurrection de Jésus. cf. p. 27

futurs contingents

Il s'agit des futurs que Dieu connaît, car il sait tout, mais qui nous laissent libres. En opposition à des futurs qui seraient nécessaires, car imposés. cf. p. 53

hadith

Les hadiths sont les recueils de tous les dires, faits et gestes de Mahomet et constituent avec le Coran le socle théologique et législatif de l'islam (Source Wikipedia). cf. p. 517

herméneutique

clé d'interprétation, cache un mystère, se décrypte cf. p. 14, 371

hylémorphisme

Concept métaphysique proposé par Aristote qui allit forme et matière. Utilisé dans la théologie sacrementaire pour définir les sacrements et plus particulièrement le /sacramentum tantum/, le signe extérieur du sacrement. cf. p. 411

hypostase

Synomyme de "personne". cf. p. 75, 76, 79, 80, 88, 90, 101, 257–259, 263, 271, 272, 288, 289, 606

immanence

Désigne le caractère de ce qui a son principe en soi-même. cf. p. 78

immortalité

L'âme est immortelle par définition ; à la résurrection, tant pour les sauvés que pour les damnés, elle communiquera cette immortalité au corps. cf. p. 561

impassiblité

Une des qualité de Dieu. Au ciel, ce sera la qualité des sauvés : par exemple l'absence de souffrance (faim, soif, brûlures). cf. p. 561

impeccabilité

incapacité à pécher cf. p. 287, 288, 313

impéccance

cas particulier de Marie qui, par grâce, et malgré sa peccabilité, n'a pas péché. cf. p. 58, 287, 314

incoative

Cet adjectif signifie "en germe". Se dit par exemple de la christo-conformation du baptême. cf. p. 562, 623

incorruptibilité
absence de détérioration ; propriété des corps à la résurrection, tant pour les sauvés que pour les damnés. cf. p. 561

iniquité
lawlessness en anglais. Cf. anomie et katéchon. cf. p. 537, 621, 627

innascibilité
Terme technique pour désigner, au sein de la trinité, la caractéristique de ne pas être engendré. C'est donc une propriété de la personne du Père. cf. p. 101

intelligence discursive
L'intelligence discursive est une forme de connaissance médiate (par opposition à immédiate). Elle est acquise par un raisonnement logique progressif. Elle avance pas à pas à partir de principes vers des conclusions. C'est l'intelligence de l'homme. cf. p. 172

intelligence intuitive
L'intelligence intuitive est une forme de connaissance immédiate, globale et directe de la vérité. Elle ne passe pas par le raisonnement pas à pas, mais saisit l'essence ou la réalité d'un objet d'un seul coup d'œil intellectuel. C'est le mode d'intelligence de l'ange. cf. p. 172

jansénisme
Courant religieux rigoriste du 17e siècle. Il porte une vision pessimiste sur la salut et, motivé par un soucis de pureté rejette le corps. cf. p. 140

katéchon
Lors de la grande apostasie (anomie, mystère d'iniquité), quelque chose ou quelqu'un retiendra cet impie, ce sans-loi (est-ce une personne ou une partie de l'humanité ?) à complètement se déchainer. cf. p. 537, 538, 627

kerygme
Proclamation synthétique de la foi, e.g. le kerygme de St Paul dans Galates 4. cf. p. 420

kénose/kénotique
Théologie de l'abaissement, du renoncement, de l'anéantissement. Très présent dans la théologie protestante (Hegel, Fichte, Schellin, puis Schoppenhaeur, titbisch, etc), de façon contestable. Pour St Thomas, à la suite de St Augustin, la kénose, c'est assumer une nature humaine, pas renoncer à lui-même. cf. p. 272, 281, 324, 577

lapsi
Nom donné aux chrétiens qui trahissent les autres chrétiens pendant les persécutions des premiers siècles (avant l'Édit de Milan). cf. p. 32

latreutique
Adoration. Adjectif relatif au service divin, au sacrifice offert à Dieu. cf. p. 343

lettre festale
C'est une lettre de l'évèque vers son clergé. Aux premiers siècles, elle servait par exemple à fixer les dates des fêtes religieuses dans l'année. En 350, Athanase fixe dans une lettre festale le canon des Écritures encore utilisé actuellement. cf. p. 23

lieu théologique
Un lieu théologique est un endroit, un moment, où se révèle Dieu, par exemple à travers sa parole. L'Écriture, la magistère, la tradition, la liturgie, les textes des pères de l'Église sont des lieus théologiques. cf. p. 489

lumière de vision
Cf. connaissance de vision. cf. p. 312

mal de coulpe
L'offense faite a dieu qui m'a brouillé avec lui. Cf. mal de peine cf. p. 495, 628

mal de peine
Les conséquences du mal de coulpe. cf. p. 495, 628

messie
Messie, משיח mashia'h ou meshi'ha – le oint du seigneur. Mot qui donnera christ, messie. cf. p. 243, 247, 407

millénarisme
Doctrine, rejetée par l'Église, selon laquelle l'humanité pourrait, avec sa science, créer un paradis terrestre. cf. p. 541, 623

moniste
Tout est en un seul. Il n'y a pas le matériel et le spirituel, tout cela est une même chose. cf. p. 230

mort métaphysique
La mort métaphysique est l'instant où l'âme spirituelle cesse d'être unie au corps. cf. p. 477

mortel (péché)
Qcte libre dans lequel je fixe ma volonté, non pas dans le créateur, mais dans la créature, et en général soi-même. Pour St Augustin : c'est l'amour de soi au mépris de Dieu. cf. p. 233, 487

métempsycose
Croyance en la réincarnation. On peut changer de corps. Les âmes peuvent migrer d'un corps à un autre. Platon y croyait. On peut prendre un corps d'emprunt et en changer. cf. p. 141, 553

nécessité extrinsèque
Une nécessité extrinsèque est un obligation qui découle d'une raison extérieure. Elle peut être *ex suppositione* comme les arguments de convenance de St Thomas. Mais elle peut aussi venir d'un engagement ou d'une nécessité ontologique, par exemple le fait de rendre un culte à Dieu ou, pour le prêtre de célébrer selon les rites prescrits. cf. p. 331

paralogisme
Raisonnement contradictoire, partant d'une bonne intention, mais néanmoins faux. cf. p. 281

parousie
Retour du Christ en Gloire, fin du purgatoire et jugement général/jugement dernier. Coincide également avec la résurrection de la chair et la conflagration du monde (renouvellement) cf. p. 21, 467, 471, 497, 521, 522, 524–530, 539–541, 621, 624

parénèse
visée de style homélitique, pédagogique pour secouer les gens et les appeler à la conversion. Cf. vision parénétique. cf. p. 509, 632

patripassianisme
Passion-du-père. Doctrine erronée selon laquelle Dieu le père aurait souffert lors de la passion du Christ. Lien avec le modalisme et le théopaschisme. cf. p. 324, 578, 632

patristique

Adjectif qui désigne les pères de l'Église, ou leur époque. cf. p. 108

peine du dam

Tout péché mortel entraine la privation de la vision béatifique. C'est la peine du dam. C'est la peine définitive des démons et des damnés, le choix de l'absence volontaire de Dieu. La réconciliation avec Dieu, avant la mort, permet d'éviter cette peine du dam. Dans le cas des âmes sauvées mais au purgatoire, on peut parler de peine du dam temporaire ou de peine du retard. C'est à dire le report de la vision béatifique, dans le purgatoire. Cf. peine du sens. cf. p. 179, 345, 353, 492, 514, 515, 629

peine du sens

Tout péché abime notre relation à Dieu et à nous même. La peine de sens concerne tous les péchés, mortels comme véniels. Il s'agit de l'impact sur nous de l'acte mauvais posé. Dans le purgatoire, il n'y a pas de peine de dam définitive, puisque l'âme est promise à la vision béatifique à venir, mais il reste le châtiment par le biais du feu corporel. Cette peine, ce chatiment, sert à réparer la faute commise mais il nous guérit surtout. Cf. peine du dam. cf. p. 492–494, 515, 629

pharisien

Secte juive, groupe religieux qui accentue un rigorisme moral. Ils ne sont pas en accord avec les saducéens, en particulier sur le thème de la vie après la mort. cf. p. 243, 244, 279

prophète eschatologique

Prophète attendu par le peuple juif. Celui qui précéderait la venue de Dieu et rétablira Israël dans sa dignité première. cf. p. 242, 243

propitiation

Mot qui dérive du propitiatoire. Il désigne le fait de rendre propice au sarifice. Il fait partie du champs lexical de la rédemption : le rachat, la délivrance, la libération, la propitiation. cf. p. 334, 339

propitiatoire

Le propitiatoire est le couvercle de l'Arche d'alliance. (Wikipedia) cf. p. 334, 629

prédestination restreinte

Doctrine du 17e siècle dans laquelle seuls quelqu'uns pouvaient accéder au ciel. cf. p. 354, 355

préternaturels

Les dons préternaturels sont les dons qui ne sont pas en eux-mêmes surnaturels mais découlent de la grâce, surnaturelle, accordée par Dieu. Par exemple, les donc dont jouissent Adam et Ève par la grâce spéciale que Dieu leur accorde à la création. Ces dons préternaturels leur donnent un certain savoir, une certaine connaissance, le don de science (une certaine connaissance infuse). Ils avaient également une certain rectitude morale qui les préservait d'une certaine faiblesse de caractère et de la concupiscence (inclination au mal). Ces dons les préservaient aussi de la mort bien que leur corps n'ait pas été créés immortels, mais aussi de la souffrance, de la maladie. Ils étaient impassibles, tant qu'ils étaient fidèles à cette grâce reçue. cf. p. 195, 198, 201, 202, 213–215, 230

pères de l'Église

Saints qui ont participé à la construction de l'Église au cours des sept premiers grands conciles œcuméniques, jusqu'au 8e siècle environ. cf. p. 13, 14, 17, 23, 32, 64, 72, 76, 81, 82, 103, 104, 111–114, 118, 124, 141, 160, 180, 183, 222, 241, 256, 264, 389, 424, 458, 560, 561

péché originel *originant*

Ce *peccatum originale originans* est le péché transmis, héréditairement par Adam à toute l'humanité. Il induit la concupiscence, la mort du corps, la pénibilité du travail, etc. cf. p. 204, 630

péché originel *originé*

Ce *peccatum originale originatum* désigne l'acte historique du péché d'Adam. Il entraîne la rupture avec Dieu et produit le péché originel *originant* pour l'humanité. cf. p. 204

quidditative

Qui se rapporte à l'essence d'une chose ; *quidditas* en latin. Eg. la connaissance quidditative de Dieu. cf. p. 41

régnocentrisme

Doctrine qui met l'accent sur le royaume plutôt que l'Église dans la perspective du salut. Cette doctrine minmise parfois le rôle de l'Église, corps du Christ, dans la rédemption. Le concile concile Vatican II redit que l'"unique Église du Christ subsiste dans l'Église catholique". cf. p. 387, 625

réifiable

réduisible à une chose, *res* en latin la chose. cf. p. 137

sabéllien

un hérétique, un adepte du sabellianisme. cf. p. 75

saducéen

Groupe sacerdotal autour de Jérusalem, dont font partie les grands prêtres comme Hanne ou Caïphe. Il s'agit d'une classe sacerdotale et aristocratique qui se compromet avec le pouvoir romain : ils sont perçus par certains comme des *collabos*. Ils ont de l'argent et occupent les hauts postes. Les saducéens font ça pour que le culte continue. Les saducéens ne croient pas en la résurrection. cf. p. 243, 244, 252, 629

scolastique

Courant théologique du 13e s. qui redécouvre les textes des pères de l'Église et cherche à traiter systématiquement des questions de théologie et d'économie du salut avec des outils de la philosophie. St Thomas et St Bonaventure en sont des exemples particulièrement visibles. cf. p. 3, 5

septante

Version grecque de la Bible, en particulier la traduction en grecque des textes de l'Ancien Testament. Parfois notée LXX. Son nom viendrait des 70 ou 72 traducteurs qui auraient initialement traduit la Torah (le Pentateuque) en grec. La septante a été ensuite enrichie avec plus de livres, en particuliers les deutérocanoniques. cf. p. 113

somatique

qui concerne le corps. cf. p. 148

sotériologie

C'est la science du salut. Elle explique comment nous sommes sauvé. C'est la satisfaction et l'expiation du Christ qui nous sauvent. cf. p. 188, 630

sotériologique

cf. sotériologie. cf. p. 338

spiration

C'est la procession spécifique du Saint Esprit. On parle d'engendrement du Fils par le Père et de spiration de l'Esprit. L'Esprit est spiré du Père et du Fils. cf. p. 87

spiritualisation

C'est une propriété des corps à la résurrection, tant pour les sauvés que pour les damnés ; l'âme et le corps seront parfaitement reliés. Par exemple, notre corps exprimera notre âme. cf. p. 560, 562

sponsale

Signifie ordonné au don. Le mot conjugal est limité aux personnes mariées tandis que le mot sponsale concerne tous. Tous, nous sommes ordonné au don de soi pour les autres. cf. p. 153

subtilité

Au ciel, désigne la qualité des sauvés dans la relation aux objets. En particulier, les corps glorieux n'ont pas les mêmes propriétés que le nôtre (lenteur, lourdeur, pesanteur) cf. p. 562

suppléance (voie de la)

Théorie selon laquelle Dieu pourrait suppléer au baptême pour les personnes qui sont mortes sans l'avoir reçu (enfants par exemple, mais aussi certainement des justes ou des personnes qui n'ont pas rencontré Jésus lors de leur vie). cf. p. 563

syndérèse

La syndérèse désigne la capacité à connaître le bien de manière infaillible. St John Henry Newman parle lui de la conscience comme de "la présence intelligible et impérative de la voix de la vérité dans le sujet lui-même " [rat96]. cf. p. 305

synodalité

Désigne le mode de fonctionnement spécifique de l'Église. Le pape François a beaucoup insisté sur ce concept, en particulier avec son synode sur la synodalité. Dans la synodalité, tout le Peuple de Dieu chemine ensemble, écoute, discerne et participe à la vie et à la mission de l'Église. cf. p. 378

Targoum

Désigne une traduction et explication de la Bible hébraïque en araméen. Les Targumim (pluriel de Targoum) ont été rédigés au retour de l'exil de Babylone quand le peuple hébreu est plus familier de l'araméen que de l'hébreu, langue d'origine des écrits de la Torah.

Il existe plusieurs de ces targoumim, sur différentes parties du Tanak, par exemple sur la Torah (Pentateuque) ou les Nevihim (prophètes). cf. p. 107

temps de l'épreuve

Dans le contexte des anges, ce temps, hors du temps, désigne le moment spirituel originel où les anges ont eu le choix libre de Dieu. cf. p. 176

thaumaturge

qui soigne, par exemple un guérisseur. cf. p. 245, 376

théandricité

Cf. théandrique cf. p. 399

théandrique

Désigne quelque chose ou quelqu'un de divino-humain, à la fois de nature humaine et divine. Par exemple un acte théandrique implique les deux volontés de Jésus. cf. p. 264, 265, 313, 631

théogonie

récit/théorie de la création de Dieu, des dieux. cf. p. 106

théologie

L'art de contempler Dieu en lui-même (vu par les pères grecs), l'incréé. Dieu un/trine. cf. p. 4, 22

théopaschisme

Dieu-souffre. Doctrine chrétienne selon laquelle Dieu peut souffrir. Pour l'Église catholique, seule la personne du Fils a souffert. Lien avec le patripassianisme. cf. p. 324, 628

transtemporel

Se dit des actes et des mystères de la vie du Christ : ils ont eu lieu il y a 2000 ans, mais ces actes dépassent le temps. cf. p. 350

tropos

Désigne le mode d'agir (de Dieu). Se distingue de sa personne (son hypostase) ou de son être, sa nature. Parler du *tropos* du Christ permet d'aborder sa façon spéciale d'agir. cf. p. 304

vertu

Une vertu est une disposition aquise à agir avec perfection, à agir bien. Il peut y avoir une dimension infuse au sens où Dieu nous donne aussi des vertus.

Le [CEC92] définit les vertus aux numéros 1803 et 1804 : "La vertu est une disposition habituelle et ferme à faire le bien. Elle permet à la personne, non seulement d'accomplir des actes bons, mais de donner le meilleur d'elle-même. De toutes ses forces sensibles et spirituelles, la personne vertueuse tend vers le bien ; elle le poursuit et le choisit en des actions concrètes." cf. p. 219, 632

vertus intellectuelles

Les vertus intellectuelles sont celles qui nous servent à penser, réfléchir bien. cf. p. 219

vertus morales

Les vertus morales sont celles qui nous servent à agir bien. cf. p. 219

vision parénétique

Cf. parénèse. cf. p. 509, 628

volonté antécédente

Ce que l'on veut avant toute chose. Par exemple la volonté antécédente de Dieu, qui est voulue par Dieu, indépendamment des mérites de chacun.

Par volonté antécédente on entend celle qui considere un objet en lui-même, abstraction faite des circonstances particulieres & personnelles ; on l'appelle ordinairement volonté de bonté & de miséricorde. (Source : [Dd51, §17, p. 454-455] via Wikisource).

Cf. volonté conséquente. cf. p. 56, 479, 511, 632

volonté conséquente

La volonté conséquente est celle qui considere son objet accompagné & revêtu de toutes ses circonstances tant générales que particulieres. On la nomme aussi volonté de justice. On trouve cette distinction dans S. Chrysostome, homel. 1. sur l'épître aux Ephésiens ; dans S. Jean Damascene, lib. II. de fid. orthodox. cap. xxix. & plus expressément encore dans S. Thomas, part. I. quest. XIX. art. 6, respons. ad 1. (Source : [Dd51, §17, p. 454-455] via Wikisource)

Cf. volonté antécédente. cf. p. 56, 479, 511, 632

véniel (péché)

Le péché véniel ne nous coupe pas de Dieu comme les péchés mortels mais il blesse notre relation. Il amoindrit la grâce, entre nous et Dieu, mais aussi entre les hommes entre eux. cf. p. 233, 487